

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

الأمان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفى



مكتبة مديبول

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من الفقيده الى الثورة

المجلد الخامس

الإيمان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفى

مكتبة مدبولي

الهيئة العامة للكتاب
رقم التسجيل
٢٠٧٠٩

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل (الأسماء والأحكام)

أولا : مقدمة .

بعد التاريخ العام الذى يظهر فى النبوة وفى المعاد أى فى ماضى الإنسانية وفى مستقبلها يظهر التاريخ الخاص أو التاريخ المتعين فى النظر والعمل أولا وهو ما سماه القدماء « الأسماء والأحكام » ثم فى الحكم والدولة ثانيا وهو ما سماه القدماء « الإمامة » . فإذا كان التاريخ العام من صنع الله إذ أنه هو الذى يرسل الأنبياء وهو الذى يبعث الناس إليه فى اليوم الآخر فإن التاريخ المتعين من صنع الإنسان ، فالنظر والعمل مقولتان إنسانيتان فرديتان كما أن الحكم والدولة نظامان إنسانيان اجتماعيان من اختيار الإنسان . فالتاريخ العام لا يتحقق الا فى التاريخ الخاص وكأن المشروع الالهى كما تم عرضه فى الوحي كعلم الهى لا يتحقق الا بنظر الإنسان وعمله وحكم الجماعة ونظامها . وفى التاريخ المتعين ينتهى علم أصول الدين ، ويتحقق القصد الالهى من الوحي ، وتتأسس العقائد ، ويكتمل النسق .

١ - وضع المشكلة وأهميتها .

تدخل مسألة النظر والعمل فى باب « الأسماء والأحكام » أى فى تحديد معانى الالفاظ . فهى ليست مسألة نظرية بقدر ما هى مسألة لغوية . ليست قضية تفتيش فى ضمائر البشر أيهم المؤمن وأيهم الكافر كما يحدث فى هذه الايام ، بل هى مسألة البحث عن معانى الكلمات . وكأن النظر والعمل مجرد أسماء والفاظ وتحديد معانى وليسسا منطق

سلوك وافعال وممارسة النظر والتحقيق (١) . وهل يمكن معرفة النظر والعمل لغويا فحسب ؟ وعلى فرض أنها مبحث لغوى فهل هى اسماء شرعية فحسب ليس للعقل فيها دور فى الفهم أو التحليل ؟ لذلك نشأ رد الفعل على هذا الوضع الهامشى للمشكلة وأصبحت أصلا من أصل الدين ، الأصل الرابع منه « المنزلة بين المنزلتين » بعد الأصول الثلاثة : التوحيد ، العدل ، والوعد والوعيد (٢) . وتعنى مسألة الاسماء والاحكام ان مسألة النظر والعمل من حيث التطابق أو عدمه مجرد أسماء لغوية تشير الى أحكام شرعية وليس لها أى مدلول نظرى أو واقعى . فمحل بحثها هو قواميس اللغة وكتب الفقه وبالتالي اخراج موضوع النظر والعمل من نطاق تحليل العقل والواقع . وإذا كان الامر سهلا فى حالة التطابق فإن الامر يكون صعبا فى حالة الاختلاف . غالاتيان بالكبيرة انما يشكك فى مدى شاعرية النظر ويسبب اضرارا باللغة فى الواقع الاجتماعى . وإذا استطاع الانسان التوقف فى تحديد بعض المسائل النظرية مثل الايمان والكفر والشرك أو تحديد بعض الاحكام الفقهية حول الفسق والنفاق والعديان فإنه لا يستطيع ان يتوقف امام الاتيان بالكبائر لانها أفعال عامة يقوم بها الفرد فى المجتمع وتدخل تحت طائلة القانون .

(١) هذا هو موقف الإشاعة : باب فى الاسماء والاحكام . فصل فى معنى الايمان ، الارشاد ص ٣٦٩ ، اعلم ان غرضنا فى هذا الفصل يستدعى تقديم ذكر حقيقة الايمان . وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الاسلاميين . والكلام فى هذا الفصل يتعلق بالتسميات ولبابه الوعيد والخلود ، الارشاد ص ٣٩٨ ، القسم الثالث فى الاسماء والاحكام ، المحصل ص ١٧٤ (الثامن من النبوة) فى الاسماء الشرعية الطوالع ص ٢٢٨ ، فى الاسماء والاحكام ، المواقف ص ٣٨٤ — ٣٩٥ .

(٢) هذا هو موقف المعتزلة . ويشرح القاضى عبد الجبار المنزلة بين المنزلتين بقوله ان الأصل فى ذلك ان هذه العبارة تستعمل فى شيء بين شيئين ، ينجذب كل واحد منهما بشبه هذا فى أصل اللغة . وأما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيم . وهذه المسألة تلقب بمسألة الاسماء والاحكام ، الشرح ص ٦٩٧ ، ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وقد يشار الى مسألة النظر والعمل كجزء من المقدمات السالبة في علم أصول الدين ، فيها يجب على المكلف الايمان به مثل نظرية العلم ونظرية التكليف وكأنها مدخل وليست موضوعا نظريا مستقلا (٣) ، وكأنها مقدمات نظرية خالصة ، مقدمات في مفاهيم العلم . وقد ظهر أيضا في الشروح المتأخرة عندما انهيار بناء العلم وتحول الى منظومة عقائدية نثرا أو شعرا وبالتالي ضاع موضوع النظر والعمل عن المستوي البرهاني الى المقدمة الخطابية العامة وكأنه مبحث فقهي أو حنفي . وقد تبدو مسألة النظر والعمل في نهاية العقائد المتأخرة كمقدمة للاخلاقيات التي ينتهي بها التوحيد كنوع من الخطابة العامة في الدين بعد انهيار البناء العقلي للعلم (٤) . وقبل أن توضع كخواتم خطابية للعلم تظهر أحيانا كملحق لموضوعاته الأخير كالإعداد والنبوة . فتدخل في مسألة الوعد والوعيد باعتبارها تتحدث عن الايمان والكفر والفسوق والمعصية من خلال قانون الاستحقاق (٥) . كما قد تظهر في باب النبوات في آخر مرحلة من مراحل النبوة (٦) . لذلك ارتبطت بموضوعات الوعد والوعيد ولكن على مستوى الدنيا وليس تطبيقا للاستحقاق في الآخرة . وقد يخطرب

(٣) الجوهرة ، ص ٣٨ — ٤٦ ، الوسيلة ص ١٤ — ١٦ ، الحصون ص ٥ — ٦ ، مبحث الايمان والاسلام وما يتعلق بهما . الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهومييهما وهو ما علم من الدين ضرورة من مباحث علم الكلام كما يعلم من قوله فيما يأتي . ومن المعلوم ضرورة جحد ذكرهما المتكلمون في علم الكلام . لكن اختلفوا في وضعهما : فأخرهما قوم من الالهيات والنبوات والسميات وقدمهما آخرون لاحتياج الخائضين في تلك المباحث اليهما . التحفة ص ٣٨ ، ولما كان الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفهومييهما ، وهو ما يجب الايمان به من مباحث علم الكلام ، ذكرهما مقدما ، الايمان لاصالته لتعلقه بالقلب وتبعية الاسلام له لتعلقه بالجوارح ، الاتحاف ص ٤٥ .

(٤) الخريدة ، ص ٦٧ .

(٥) المعالم ، الغاية ، الوسيلة .

(٦) النهاية ص ٤٧٠ — ٤٤٨ ؟

مكانها ويتردد بين الموضوعات السمعية بعد المعاد والوعد والوعيد وقبل النبوة والامامة مما يدل على بداية اهتزازها في بناء العلم (٧) .

وقد تغيب مسألة النظر والعمل من بعض المؤلفات الكلامية ورسائل التوحيد نظرا لعدم ظهور الجانب الالهي فيها . ولا تظهر الا بمقدار ظهورها كجزء من التوحيد في الإرادة المطلقة ومن ثم تلحق بمسألة الجبر في الافعال على أساس أنها تتناول الإيمان والكفر والفسوق أى موضوع الافعال (٨) . وقد تغيب مسألة النظر والعمل بناتا من العقائد المتأخرة بعدما طغت الالهيات على باقى الموضوعات ، وبعدما أصبحت كل المسائل ما عدا التوحيد جزء من التوحيد . ولا تظهر الا كقضية في نهاية العقائد بعد الوعد والوعد والمعاد والنبوة والامامة في تحديد معنى الكفر ومن هم الكافرون لتحديد علاقاتهم الاجتماعية بسائر المؤمنين في الامة . وهو الجانب التاريخي الذى فيه تحول موضوع الفرق الى ملحق للامامة أو ذيل لها فيما يجب تكفيره من الفرق (٩) . وتغيب المسألة كلية وكأنها لا تدخل في علم التوحيد خاصة في كتب العقائد المتأخرة والمتوسطة في عصر بناء العلم (١٠) . كما تخفى من العقائد المتأخرة (١١) . والعجيب ان تغيب عن بعض الحركات الاسلامية الحديثة (١٢) .

وبالرغم من هذا الغياب للموضوع الا أن له أهمية قصوى لأنه

-
- (٧) النسفية ، ص ١٢٤ — ١٣٢ .
(٨) هذا هو موقف الرازى في المسائل الخمسين .
(٩) العضدية د ، ص ٢٨٥ — ٢٩٣ .
(١٠) هذا هو الحال في « اللمع » ، « الأساس » ، « التحقيق » ،
الانتصار ، « المحيط » ، « المغنى » .
(١١) « أم البراهين » ، « الجامع » .
(١٢) « رسالة التوحيد » ، « عقيدة » الدردير .

موضوع عملى يمس الحياة اليومية للجماعة ، وعلى أساسه تتحدد العلاقات الاجتماعية (١٣) . بل انه هو الموضوع الاول من حيث النشأة ، موضوع مرتكب الكبيرة وحكمه بين المؤمن والكافر . دارت حوله أهم الفرق الكلامية بين طرفى نقىض كحل وسط بين الاثنى (١٤) . ويتصل بموضوع التوحيد ، بالذات والصفات . فكلاهما يصاغان بالطريقة نفسها لتصور العلاقة بين الطرفين ، الذات والصفات أو الايمان والعمل ، علاقة زيادة أو مساواة ، والاختلاف فى تصور هذه العلاقة بين أهل العدل وأهل الرحمة .

وقضية النظر والعمل قضية انسانية خالصة تتناول موضوع العمل والسلوك طبقا للتصورات والدوافع وحسب البواعث والغايات . وهى أبعد الموضوعات عن الجوانب الالهية . لذلك تكون قسمة الايمان الى قديم ومحدث قسمة فى البداية تجعل الموضوع يتناول الايمان المحدث أى ايمان الانسان وليس الايمان القديم (١٥) . صحيح أن المؤمن احد

(١٣) من ضمن أصول أركان الدين عند جمهور أهل السنة : ١٣ — فى أحكام الايمان والاسلام فى الجملة ١٤ — فى معرفة أحكام الاولياء ومراتب الأئمة الاتقياء . ١٥ — فى معرفة أحكام الأعداء من الكفر وأهل الأهواء ، الفرق ص ٣٢٣ .

(١٤) تغلب هذه الموضوعات على فرق الخوارج والمرجئة وخاصة المرجئة . فأما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد واختلفوا فيها عدا ذلك كما اختلف غيرهم . وأما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها فى التوحيد ، وما يوصف به الله . ثم يزيد بعضهم الكلام فى القدر والتسمية بالفسق أو الايمان والوعيد . وأما الخوارج فعمدة مذهبهم الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد ، الفصل د ٢ ص ١٠٧ ، الخوارج والمرجئة والوعيدية ، فالمرجئة صنف تكلموا فى الايمان والعمل ، والوعيدية داخلة فى الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار ، الملل د ٢ ص ٢٣ .

(١٥) الايمان على ضربين : ايمان قديم وايمان محدث ، فالقديم ايمان الحق لانه سمي نفسه مؤمنا ، وايمانه تصديق لنفسه وتصديقه لانبيائه بكلامه ، وكلامه قديم ، صفة من صفات ذاته . والايمان المحدث ايمان الخلق ، وصفة للعبد مخلوقة ، الانصاف ص ٥٤ — ٥٥ ، الايمان

أسماء الذات إلا أن الإيمان هو هذه الطاقة الانسانية الخالصة وتصبرات الانسان لنفسه وللعالم ، دواغع سلوكه وبواعثها . فإذا كان التوحيد محوره الله والعدل محوره الانسان فان الوعد والوعيد والتقضاء بين المحورين ، والإيمان والعمل هما الجانب الديوى فى موضوع الوعد والوعيد . فطالما يتعلق الإيمان بالنظر والعمل والتصديق والامتثال وكلها أبعاد للشعور الانسانى فان المشكلة تكون انسانية فى جوهرها .

٢ - أبعاد الشعور .

ويمكن تحليل مسألة الإيمان والعمل بتحليل جوانب الشعور الثلاثة : صورته ومضمونه وموضوعيته (١٦) . فصورة الشعور تظهر فى الوحدة أو الاختلاف بين أبعاد الشعور الأربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . بينما يظهر مضمون الشعور فى الفكر المتمثل الذى يتحول الى قول وعمل فى مضمون التصديق (الله ، والكتب ، والرسول ، واليوم الآخر ...) (١٧) . وأخيرا يتموضع الشعور عندما يتحول الإيمان من طاقة فى الشعور الى نظام مثالى للعالم .

فعندما يصبح الإيمان موضوعا للشعور تظهر له أبعاد أربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل (١٨) . يظهر الإيمان من خلال هذه

مخلوق لانه اما التصديق بالجنان أو مع الاقرار باللسان وكل منهما مخلوق وما يقال عن أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان على أن الهداية حادثة ان التفت للقضاء الازلى صبح ، التحفة ص ٤٢ .

(١٦) أنظر تحليلنا لهذه الجوانب الثلاثة فى رسالتنا

Les Méthodes d Exégèse

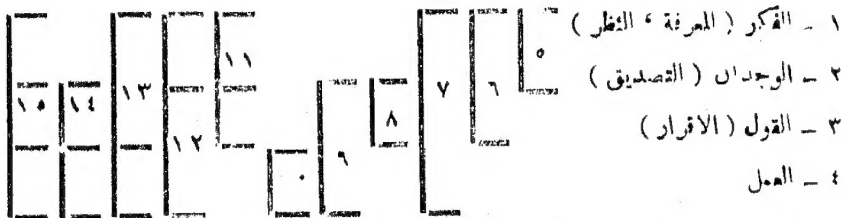
(١٧) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحى (النبوة) عاشر ، مضمون الرسالة ١ - المضمون النظرى .

(١٨) وتظهر هذه الأبعاد الأربعة فى الحديث المشهور « من رأى

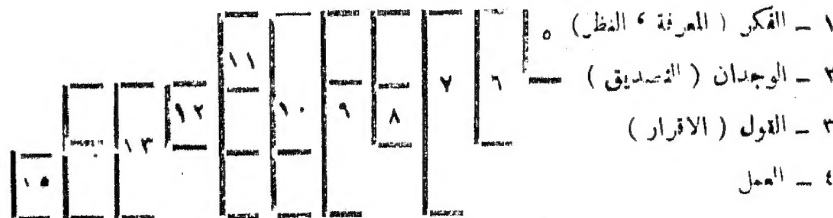
الأبعاد إما في واحد منها أو في اثنين أو في ثلاث أو في جميعها . فالفكر هو ما يسميه القدماء المعرفة أو النظر أو الاستدلال . والقول هو الاقرار أو الشهادة . والوجدان هو التصديق بالقلب أو التحول ، والعمل لفظ قديم ومعاصر على السواء . كان الخلاف القديم بين النظر أى الايمان والعمل فى قضية مرتكب الكبيرة . وكان النظر أو الايمان يشمل الاقرار والتصديق أى القول والوجدان . هناك اذن أربعة موضوعات واحدى عشر علاقة ممكنة ، ستة منها ثنائية ، وأربعة منها ثلاثية ، وواحدة منها رباعية (١٩) . ولما كان يمكن اعتبار المعرفة والوجدان بعدا واحدا ، فالمعرفة نظير والوجدان تصديق ، كلاهما نظر إما عقلى أو قلبى ، استدلالى أو وجدانى تكون أبعاد الشعور ثلاثة : المعرفة أو النظر ، والقول أو الاقرار ثم العمل . وتتكون المعرفة حينئذ هى معرفة الشعور

منكم منكرا فليغيره بيده . فان لم يستطع فليسهه ، فان لم يستطع فليقلبه ، وهذا اضعف الایمان » . الرؤية هنا هي المعرفة أو الفكر أو النظر . يتلواها العمل المباشر . فان صعب يتلواها العمل باللسان وهو القول . فان صعب يتلواها العمل بالقلب وهو الاعتقاد أو التصديق أو الوجدان .

(١٩) تكون الاحتمالات الخمس عشرة كالآتي ابتداء من الثانى فالثلاثى فالرباعى :



وابتداءً من العلاقات
الأقرار ثم العمل كالاتي



وعلى هذا النحو تكون الاحتمالات سبعة ، ثلاثة فردية . المعرفة والقول والعمل ، وثلاثة ثنائية ، المعرفة والقول ، المعرفة والعمل ، والقول والعمل . وواحدة ثلاثية ، المعرفة والقول والعمل (٢٠) . وان كان الفكر هو النظر ، والنظر أساس العمل الا ان الفكر عندما يتمثل يصبح وجدانا وعندما يعبر عن نفسه يصبح قولاً ، وعندما يتحول الى عمل يصبح فعلاً فهو طاقة واحدة تظهر في مخارج متعددة . ويظهر ذلك منذ البداية في محاولات تحديد حقيقة الايمان والكفر وتفاوت كل التعريفات بين هذه الابعاد : المعرفة التي تشمل النظر والتصديق ، والاقرار ، والعمل . فالايمان معرفة تقوم بالله وما جاءت به الرسل والكفر جهل به . كما انه التصديق بالقلب ، فالايمان لغة هو التصديق ، التصديق بالرسل فيما علم مجيبه ضرورة وتفصيلاً (٢١) . وهو ايضا كلمتا الشهادة أو التصديق مع الكلمتين . وهو ثالثا اعمال الجوارح اما الطاعات غرضاً ونفلاً أو الطاعات المفروضة دون النوافل (٢٢) . الايمان اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق واما فعل الجوارح فقط . وهو اما باللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات . وهو اما فعل القلب والجوارح معاً ، والجارحة اما باللسان أو الجوارح .

(٢٠) الاحتمالات السبعة هي :

١	— المعرفة (النظر)
٢	— القول (الاقرار)
٣	— العمل .

(٢١) الايمان معرفة تعريف جهنم . وهو تصديق ، رأى القاضى والاستاذ والصالحى وابن الراوندى وأكثر الأئمة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .
(٢٢) الايمان كتصديق مع الكلمتين هو موقف أبى حنيفة وكأعمال الجوارح رأى الخوارج والعلاف والقاضى عبد الجبار ، والطاعات المفروضة دون النوافل هو رأى الجبائى وابنه وأكثر المعتزلة البصرية ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

فالايمان نظر ، معرفة وتصديق أو عمل باللسان أو بالجوارح . الايمان
اذن هو مجموع هذه الابعاد الثلاثة : تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ،
وعمل بالاركان (٢٣) . وتعرف أبعاد الشعور بتحليل العقل . وقد تعرف
ايضا بالنص . فالاسلام هو القول والايمان هو القول المضاف الى
المعرفة والوجدان ، والاحسان هو العمل المضاف الى القول والمعرفة
والوجدان (٢٤) . وقد تكون هناك قسمة اكمل للشعور بناء على الكيف
والكم والجهة والاضافة . فالشعور الكيفي هو الذى له ابعاده الاربعة :
المعرفة والتصديق والاقرار والعمل او الثلاثة اذا ما ضم التصديق الى

(٢٣) هذا هو موقف أهل السلف وأصحاب الاثر ، المواقف ٣٨٤ —

٣٨٨ .

(٢٤) هذا هو الحديث القدسي المشهور عن التدرج من الاسلام الى
الاحسان . معنى الاسلام والفرق بينه وبين الايمان والاحسان وما المبدأ
والوسط والكمال ، والخبر المعروف في دعوة جبريل حيث جاء على صورة
اعرابي وجلس حتى التصقت ركبته بركبة النبي وقال : يا رسول الله ، ما
الاسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله ، وأن تقيم
الصلاة وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا . قال صدقت . ثم قال ، ما الايمان ؟ قال أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره . قال
صدقت ، ثم قال : ما الاحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن
تراه فأنه يراك . قال : صدقت . مفترق في التفسير بين
الاسلام والايمان ، اذ الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام
ظاهرا ، ويشترك فيه المؤمن والمنافق « قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ففرق بينهما فكان الاسلام بمعنى
التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص
معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن
القدر خيره وشره من الله بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطاه وما أخطاه
لم يكن ليصيبه كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق ، وقرن
المجاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدأ ، والايمان
وسطا ، والاحسان كمالا . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهالك .
وقد يرد الاسلام وقرينه الاحسان « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن » ،
« ورضيت لكم الاسلام ديناً » ، « ان الدين عند الله الاسلام » ، « اذ قال
له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين » ، « فلا تموتن الا وأنتم مسلمون » .
وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦١ ،
الانصاف ص ٥٩ — ٦٠ .

المعرفة في النظر . والشعور الكمى هو الذى يزيد وينقص لاحتماء مسألة : هل يزيد الايمان وينقص ؟ أما الشعور كجهة فهو مضمون الايمان الذى عرض من قبل في المضمون النظرى للرسالة (٢٥) . أما الشعور كإضافة فهو ما تناوله الحكماء من حيث قسمة الايمان الى ايمان العوام وايمان الخواص .

ثانيا : النظر .

لما كان النظر أساس العمل فكلاهما جانبان لشيء واحد . كان تحديد الايمان أولا بالنظر . النظر عمل لم يتحقق بعد ، والعمل نظر قد تحقق وأصبح فكرا واقعا . ولكن يظل النظر هو الأساس والبدائية وليس العمل والا كان العمل أهوج عشوائيا اندفاعيا بلا أساس . العمل في حاجة الى أساس أولى هو النظر . والتوحيد بلا نظر لا يكون معرفة . والايمان ليس موقفا وجدانيا خالصا لان الوجدان يتأسس نظريا في الفكر والا كان انفعالا أهوج أو هوى أعمى . المعرفة ضرورية . والدليل على صدق النبى واجب ولو قام به واحد فقط . فلا نبوة بلا دليل ، ولا وحى بلا برهان . المعرفة سابقة على التصديق كسبق النظر على العمل . الايمان اذن هو الايمان العقل أو هو باختصار النظر (٢٦) .

(٢٥) الفصل التاسع ، تطور الوحى (النبوة) ، عاشر : مضمون الرسالة ، ١ - الموضوعات النظرية .

(٢٦) اختلفت المرجئة في الاعتقاد بالتوحيد بغير نظر ، هل يكون علما وايمانا أم لا ؟ أثبتته البعض ونفاه البعض الآخر ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، وعند الصالحية من المرجئة الايمان هو المعرفة بالله فقط والكفر هو الجهل به فقط ، والصلاة ليست عبادة الله ، والقول بأن الله ثالث ثلاثة ليس كفرا ولكنه لا يظهر الا من كافر ، الفرق ص ٢٠٧ ، ويخرج أبو الحسين الصالحى الصلاة من العبادة لان العبادة هى الايمان بالله أى معرفته . فالإيمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط . . . من جدد الرسول لا يكون مؤمنا لان الجهل بذلك محال . وقد قال الرسول من لا يؤمن بى فليس مؤمنا بالله . والصلاة والزكاة والصيام والحج طاعات

ومن ثم تكون مشكلة الايمان والعمل هى المشكلة التقليدية المعروفة فى تاريخ الفكر باسم النظر والعمل (٢٧) . فالايان يحتوى على تسميه

وليس بعبادة الله ، وأنه لا عبادة الا الايمان به ، وهو معرفة ، الفرق ص ٢٠٧ ، الايمان هو المعرفة بالله على الاطلاق ، وهو أن للعالم صانعا فقط ، والكفر هو الجهل به على الاطلاق ، معرفة الله هى المحبة والخضوع له ، الملل ج ٢ ص ٦٦ ، الكفر يكون بالقلب وبغير القلب ، الكفر جهل . فالبغض لله والاستكبار عليه كفر ، والاستخفاف بالله وبرسله كفر ، وقاتل الرسول ولاطمه لم يكفر من أجل القتل واللطمه بل من أجل الاستخفاف ، وكذلك تارك الصلاة مستخفا لتركها يكفر بالاستحلال لتركها لا لتركها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ وهو أيضا موقف جهنم بن صفوان . فالايان والكفر لديه فى القلب دون الجوارح . الكفر خصلة واحدة فى القلب ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، الكفر هو الجهل بالله فقط ، ولا يكفر بالله الا الجاهل به ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، الايمان معرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله ومحبة الله والتعظيم لهما والخوف منهما . أما العمل بالجوارح فغير ايمان ، شرح التفتازانى ص ١٣٩ . ١٣٠ ، مقالات ج ١ ص ١٩٧ ، الانسان اذا أتى بالمعرفة ثم جدد باسائه فانه لا يكفر بجده ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر فقط هو الجهل بالله ، وقول الانسان أن الله ثالث ثلاثة لا يكفر ، ولكنه لا يظهر الا من كافر . والصلاة ليست عبادة الله ، وأنه لا عبادة الا الايمان وهو معرفته ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ص ٣١٢ ، الفرق ص ٢١١ ، الكفر خصلة واحدة بالقلب وهو الجهل ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان معرفة الله بالقلب فقط وان أظهر اليهودية والنصرانية وسائر انواع الكفر باسائه ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ وهو أيضا رأى المعلوماتية والمجهولية من الحازمية (العجاردة الخوارج) . فقد خالفت المعلوماتية سلفها فى شيئين : احدهما دعواها ان من لم يعرف الله بجميع اسمائه فهو جاهل به والجاهل به كافر . والمجهولية يزيدون من عرف الله ببعض اسمائه فقد عرفه واكفروا المعلوماتية ، الفرق ص ٩٧ ، وقد كانا فى الاصل حازمية ثم انفصلا بعد ذلك ، الملل ج ١ ص ٥١ — ٥٢ ، اعتقادات ص ٥١ ، الاصول ص ٢٦٩ ، الفرق ص ١٢٦ ، وهو أيضا رأى محمد بن كرام والاشعرى فى أحد أقواله ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ ، وعند بعض القدرية الايمان هو المعرفة ، شرح ص ١٧٣ التفتازانى ص ١٢٩ — ١٣٠ ، وعند الاباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب عليه دليلا لا بد ان يدل عليه ، مقالات ج ١ وعند الشيعة الايمان هو المعرفة . الدر ص ١٦٠ .

للعالم ، ويعطى الاساس النظرى الذى يقوم عليه السمل . الايمان ان شئنا بلغة العصر هو الايديولوجية التى تمارس وتتحقق فى صورة عمل . الايمان ليس مجرد تقبل عاطفى انفعالى ، وليس قرارا فرديا او فعل ارادة بل هو موقف نظرى متكامل ، موقف واع يمكن البرهنة على صحته وعلى خطأ نقيضه .

والنظر اما ان يكون ضرورة او اكتسابا . بداهة او استدلالا ، حدسا أم برهانا . يمكن اذن تحويل الايمان الى نظر باحد هذين الطريقتين . وبالنسبة للمعرفة التى تجعل النص فى قلبها فان الحدس هو الاستخراج من النص . الوضوح فى النص والبرهان مستخرج من قضايا العقول . ومع ذلك يظل السؤال الاول قائما فى نظرية العلم وهو : هل المعرفة الضرورية معرفة عقلية أم أنها المعرفة الواضحة بذاتها ؟ واذا كان النقل خاضعا للتأويل ومبادئ اللغة ولاسباب النزول تظل المعرفة العقلية الواضحة بذاتها هى الاساس . والعجيب ان يأتى اثبات الايمان كنظر من اثبات النقل اساسا للعقل مما يدل على ان الهدف ليس دفاعا عن النظر اى العقل بل اخراج للتصديق والقرار والعمل من الايمان ! والعجيب ان تكون المعرفة ايمانية خالصة وليست معرفة عقلية ! المعرفة الايمانية لفظ آخر للايمان وكأن العقل لا يدخل كجزء من التصديق بالرسول كجزء من الايمان ! (٢٨) .

(٢٨) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . فمضمون الايمان عند أبى شمر من المرجئة ما جاء من عند الله منصوصا عليه او مستخرجا بالعقل مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد . وعند غيلان وانصاره الايمان معرفة ثابتة بالله تقوم على النظر والاستدلال لان المعرفة الاولى اضطرار لا تدخل فى الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢٠ - ٢٠١ ، وهو أيضا موقف محمد بن شبيب والشمري . فالمعرفة الاولى الضرورية لا خلاف عليها والاستدلالية ما عليها خلاف . وعند الفسائية اصحاب غسان الكوفي الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، المواقف ص ٤٢٧ ، وعند الجاحظ لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله . والكافر اما معاند او عارف قد استغرقه حب

ولما كان النظر هو أساس العمل كان من الضروري أن يتأسس النظر على أسس يقينية . ولا يمكن أن يتم ذلك الا بالشك في النظر السابق حتى يتأسس النظر الجديد على يقين . الشك نظر في النظر ، ونقد للموروث النظري وتأسيس لليقين النظري . بل ان الشك قد يكون أول الواجبات قبل النظر ، فالشك هو الطريق الى النظر . ليس الشك شكاً في اليقين بل هو تأسيس له . ولا يوجد يقين نظري مسبق قبل الشك كبداية للنظر والا فان هذا اليقين الاول لا يكون موقفاً نظرياً . كل يقين يحتاج الى تأسيس نظري (٢٩) . ولما كانت الحجة النظرية عقلية ونظمية وكان النقل لا يستقل عن العقل بل يعتمد عليه ظهرت ضرورة التأويل . وبالتالي لا يمكن تكفير أحد من المتأولين ما دامت الغاية هي المعرفة الاستدلالية وليست اخراج العمل من الحساب حرجاً على الوحدة النظرية للامة وان تضارب سلوكها . وان تحريم التأويل لهو

=
مذهبه ، الفرق ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وعند اصحاب ابي ثوبان من المرجئة الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله . ولما كان لا يجوز في العقل الا أن يفعل ما كان جائزاً في العقل الا يفعل فليس جزءاً من الايمان ، وقالت ج ١ ص ١٩٩ .

(٢٩) تشنع المرجئة على الاشعرية بأنهم قالوا أن النظر في دلائل الاسلام فرض ، وأنه لا يكون مسلماً حتى ينظر فيها ، وأن من شرط النظر فيها أن يكون ولا بد شكاً في الله وفي صحة النبوة ، ولا يصح النظر في دلائل النبوة ودلائل التوحيد لمن يعتقد صحتها . ويدافع ابن حزم عن الاشعرية وكان الشك تهمة في ذلك . أن الشك أول الواجبات قبل النظر عند الجبائي ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ ، ويكفر معتزلة بغداد معتزلة البصرة . فالقول في الشاك ، والشاك في الشاك . من شك في كافر فهو كافر لان الشاك في الكفر لا ايمان له . زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك في الشاك ، والشاك في الشاك الى الابد كلهم كفار ، وبسبيلهم الشاك الاول ، التنبيه ص ٤٠ — ٤١ ، انظر أيضاً الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سادساً ، وجوب النظر ، ٣ — أول الواجبات .

م ٢ . الايمان والعمل — الامامة

أداة لتكفير الخصوم ، تحريمه على الغير وتحليله للنفس (٣٠) .

ان التأويل عن حسن نية أو عن خطأ غير مقصود له أجران . أما التأويل عن سوء نية أو بخطأ مقصود ففسق . والمتأول معذور اذا كان من داخل الامة وليس من خارجها ، يعمل لصالحها وليس ضدها (٣١) . الخطأ بالجهل اذن مقبول ما دام الانساس هو المعرفة سواء اكانت عقلية أم عقلية ، نصية أم برهانية ، تعتمد على بداهة النص أم على حجة العقل (٣٢) . ولا يكفر من لم تبلغه الرسالة أو من نقل اليه قول آخر مع خطأ في النقل لان شرط المعرفة لم يتحقق وهو الاعلان عنها وتبليغها ثم نقلها نقلا صحيحا متواترا . ولا يمنع ذلك من امكانية وصول العقل

(٣٠) لا تكفر أكثر المرجئة أحدا من المتأولين الا من أجمعت الامة على كفره ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، أما شهر فانه يكفر من رد قوله وقول أصحابه في القدر والتوحيد ويكفر الشاك في الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وما حكاه زرقيان عن المرجئة في أنها لا تكفر المتأول خطأ لأن الأكثر يقولون كل معصية كفر ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم النساء مأخذ الاموال . وقال أكثر المرجئة كل مرتكب يتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق .

(٣١) وهو في العادة موقف الفقهاء مثل ابن حزم . فمن تأول من أجل الاسلام فأخطأ دون أن تقام عليه الحجة أو يبين له الحق فهو معذور مجبور أجرا واحدا ، وان كان مصيبا فله أجران والا فهو فاسق ... عدم عذر تأويل اليهود والنصارى ، الفضل ج ١ ص ٢١ — ٢٥ .

(٣٢) عذر أهل الخطأ في الاجتهادات بالجهالات ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، عذر الاطرافية الخوارج أصحاب الاطفال في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة اذا أتوا بما يعرف لزومه عن طريق العقل ، وأثبتوا واجبات عقلية مثل القدرية ، الملل ج ٢ ص ٤٧ ، أما النجيدات الخوارج اتباع نجدة بن عامر الحنفى فقد أعذر أهل الخطأ بالجهالات . فالدين أمانة : أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رساله وتحريم دماء المسلمين وغصب أموالهم ، والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب معرفته على كل مكلف . وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام . فمن استحل باجتهاده شيئا محرما فهو معذور . ومن خاف العذاب على المجتهد قبل قيام الحجة عليه فهو كافر ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١١٨ .

البشرى الى حقائق التوحيد والعدل دون ما حاجة الى نقل واتفاق المتكلمين على تصوراتها العقلية الخاصة بلا تجسيم أو تشبيه (٣٣) .

١ — هل هناك كفر نظري ؟

إذا كان الإيمان هو المعرفة النظرية فهل هناك كفر نظري ؟ هل المعرفة النظرية المجردة مقياس للإيمان والكفر ؟ ان جعل حقائق الإيمان نظرية صرفة مستقلة بذاتها عن العمل والسلوك هو تحويل الوسيلة الى غاية ، والطريق الى هدف ، وقلب البداية الى النهاية . بل ان المعائد في الحقائق النظرية الصرفة المنكر لها دون أن يؤثر ذلك في سلوكه فانه يصبح شاكاً أو لا أدرياً أو نافياً على مستوى النظرية فحسب دون أن يؤثر ذلك على سلوكه العملي ووضعه الاجتماعي . الكفر حقيقة ولكنه ليس بحق عملي ، وهناك فرق بين الحقيقة والحق (٣٤) .

(٣٣) عند ابن حزم كل من كان على غير الاسلام وبلغه الاسلام فهو كافر . ولا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبي . وأما من كفر الناس بما تقول اليه أقوالهم فخطأ لأنه كذب على الخصم وتقويل له ، الفصل ج ٤ ص ٢٤ — ٢٥ .

(٣٤) هذا هو سؤال : في أن المخالف من أهل القبلة هل يكفر أم لا ؟ عند الجمهور لا يكفر أحد من أهل القبلة . فإسائل التي اختلف فيها أهل القبلة من كون الله عالم بعلم أو موجد لفعل العبد أو غير متميز ولا في جهة ونحوها لم يبحث النبي عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون . فعلم أن الخطأ فيها ليس قدحاً في حقيقة الاسلام ، المواقف ص ٣٩٢ ، لا تكفر أحداً ممن صلى بصلاتنا ، وتوجه لقبلتنا ، وصبر دق وأذعن بها علم بالضرورة من ملتنا ، القول ص ١٤ — ١٥ ، أما عند النظام فالجاهل بأحكام الدين كافر والمتعمد للخلاف بلا حجة منافق كافر أو فاسق فاجر ، وكلاهما من أهل النار خلوداً ، الفرق ص ٣١٩ ، أما عند الجاحظ فالخلق صنفان ، عالم بالتوحيد وجاهل به . الجاهل معذور ، والعالم منحوج . من انتحل دين الاسلام فإن اعتقد أن الله ليس بجسم ولا صورة وهو عدل ثم أقر بذلك فهو مسلم . وإن عرف ذلك ثم جرده ودان بالتشبيه والجبر فهو مشرك . وإن لم ينظر في شيء واعتقد أن الله ربه وأن محمداً نبيه فهو مؤمن ، الملل ج ١ ص ١١٢ — ١١٣ ، أما الأشعرية فهي التي تفرق بين الحق والحقيقة . فالكفر حقيقة وليس بحق وهو ما يرفضه ابن حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٠ .

والحقيقة ان الذهن البشرى قادر على الوصول الى حقائق التوحيد والعدل . وهما الاصلان العقليان اللذان يتفق عليهما جمهور العقلاء . اما السمعيات مثل النبوة والامداد والاسماء والاحكام والامامة فهى امور عملية لا يكفر فيها احد . فالنبوة تجد كمالها فى العقل . والمعاد بتحقيق فى الدنيا ، والاسماء والاحكام خصوصيات سياسية ، والامامة موقف عملى ونفسال سياسى (٣٥) . وقد تحول هذا التكفير النظرى الى عرض لتاريخ الاديان بالنسبة للعقائد النظرية التى يجب تكفيرها بصرف النظر عن اثرها فى الحياة الاجتماعية وكيفية ممارستها العملية ، وكان هناك خطأ نظريا مجردا له مقياس نظرى خالص وذلك مثل القول بالهين أو

(٣٥) عند جمهور اهل السنة لا يكفر احد من اهل القبلة الا بدليل منفصل ، المعالم ص ١٥٢ — ١٥٣ ، لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار العلیم أو بما فيه شرك أو أنكار النبوة أو ما جاء به محمد ضرورة أو امر جمع عليه قطعا أو استحلال المحرمات وغير ذلك . فالقائل به مبتدع ، العضدية ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يكفر احد ، حاشية المرجانى ج ٢ ص ٢٩٢ ، الخلالى ج ٢ ص ٢٩٢ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٩٣ ، الدر ص ١٦٨ — ١٦٩ ، بل لا يجوز تكفير المعتزلة فى رأى أبى قاسم الانصارى من تلامذة امام الحرمين لانهم نزهوه عما يشبهه الظلم والتبجح وما لا يليق بالحكمة . ولا يكفر اهل الجيز لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدره وتأثير وايجاد ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يجب تكفير القائلين بخاق القرآن ، حاشية المرجانى ج ٢ ص ٢٩٢ ، وعند الاشعرى ليس من جحد الله وأنكره مشركا حتى يجعل معه الها غيره . كل جحد بأية جهة كان فهو شرك وكفر ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٣ ، وعند ابن حزم من كفر انسانا بنفس مقالته دون أن تقوم عليه حجة يعاند رسول الله ، الفصل ج ٤ ص ١٩ — ٢٠ ، وعنده أيضا عدم تكفير أحد من اهل القبلة الا نفى الصانع أو انكار النبوة أو ما علم ما جاء به الرسول ضرورة أو لا جماع عليه كاستحلال المحرمات . وما عدا ذلك فالقائل به مبتدع غير كافر . وهناك خلاف بين الفقهاء فى وضعهم الاجتماعى وهو خارج عن علم اصول الدين وادخل فى علم الفقه ، المواقف ص ٤١٥ ، وعند الحفصية الخوازم بين الشرك والايمان معرفة الله وحده . فمن عرف الله ثم كفر بما سواه أو عمل بجميع الخبائث فهو كافر برىء من الشرك . ومن جهله فهو المشرك ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، الفرق ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ص ٥٤ — ٥٥ ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، المواقف ص ٤٢٥ .

ثلاثة أو عبادة الكواكب والاصنام والنار أو القول بالاتحاد والحلول سواء اكانت هذه الاقوال من داخل الحضارة أم من خارجها . قد يحدث انكار نظرى لأمور عملية ويظل الانكار أيضا على مستوى الكفر النظرى ودون أية علاقة ممكنة بين هذا الكفر النظرى والممارسة العملية التى قد تكون أقرب الى العمل الصالح الذى يعبر عن الايمان النظرى ويكون مطابقا له (٣٦) .

والحقيقة أن المهم ليس هو الايمان النظرى والكفر النظرى ولكن مضمون كل منهما ، ايمان بماذا وكفر بماذا ؟ أليست كل معرفة معرفة بشئ ؟ وإذا كان مضمون المعرفة اما العقليات أو السمعيات وشملت العقليات أصلى التوحيد والعدل ، وضمت السمعيات النبوة والمعاد والاسماء والاحكام والامامة فإن الايمان بالرسول أدخل فى السمعيات . ويمكن الوصول الى أصلى التوحيد والعدل بالعقل دون ما حاجة الى النبوة أى الى الرسل . بل ان الايمان بالسمعيات مثل النبوة انما ناتج عن الايمان بالعقليات بأصلى التوحيد والعدل نظرا لأن العلم والكلام من صفات الذات وبالتالي امكانية الوحي الذى هو اتصال للعلم من خلال الكلام . كما أن الايمان النظرى لا يقوم على الترغيب والترهيب أى على الوعد والوعيد بل على النظرة العلمية للواقع وعى رغبة الانسسان فى تجاوز الحاضر والتعرف على المستقبل للأعداد له . أما موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الامامة فهما مسألتان عمليتان يمكن معرفتهما بتحديد السلوك الاخلاقى للأفراد والنظم السياسية للمجتمعات ، وليس موضوعا للايمان النظرى (٣٧) . وقد لا يتطلب الايمان بالرسول ضرورة التعيين أى

(٣٦) وذلك عند الثنوية والوثنية وعبدة الكواكب والاصنام والنار والنصارى واليهود والمجوس والمعتلة والمتصوفة الحلولية ، الدر ص ١٧٠ - ١٧٣ ، ومثل انكار البراهمة وبعض الملاحدة النبوة وانكار الاركان الخمسة أو المعاد الجسمانى أو حرمة الخنزير والخمر ، شرح الدوانى ج ١ ص ٢٩١ - ٢٩٣ ، الاقتصاد ص ٨٦ - ٨٨ ، المواظف ص ٣٨٨ - ٣٨٩ .

(٣٧) عند أبى يونس وأبى شهر من المرجئة الايمان هو معرفة الله .

تعيين الرسول كشخص محدد في التاريخ . فالرسول مجرد حامل الرسالة ، والرسالة يتم تبليغها ونقلها نقلا صحيحا متواترا . لا يوجد تكفير في خطأ تعيين موضوعات العقائد في التاريخ . فالتصديق لا يعنى تطابق العقيدة مع الواقع بل تطابق العقيدة مع النفس وقدرتها على التأثير فيها والفاعلية في السلوك (٢٨) . وهل العقائد وقائع تاريخية خالصة تكون

فإذا جاءت الرسل وجب التصديق بهم . ولكن المعرفة بما جاء من عند الله غير داخلية في الايمان : المواقف ص ٤٢٧ ، الايمان هو المعرفة بالله والاقرار بما جاء من عنده . ومعرفة السبل أى القول في القدر ما كان من ذلك منسوجا عليه أو مستخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، واصحاب هذا القول وهم المرجئة لا يزعمون ان الايمان بالله ايمان بالرسول وأنه لا يؤمن بالله اذا جاء الرسول الا من آمن بالرسول ليس لان ذلك يستحيل ولكن لان الرسول قال : من لا يؤمن بى فليس يؤمن بالله ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، وعند محمد بن زياد الحريري الكوفي من آمن بالله وكذب برسول الله فليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ولكنه مؤمن كافر معا لانه آمن بالله فهو مؤمن وكفر بالرسول فهو كافر ، الفصل ج ٣ ص ١٣٨ ، وعند الحفصية من عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر وليس بمشرك وان جهل الله أو جحدده فهو حينئذ مشرك ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ، وعند البهيسية الخوارج الناس مشركون بجعل الدين ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الايمان ان يعلم كل حق من باطل ، الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٣٨) من قال اشهد ان محمدا رسول الله ولا ادري هل هو قرشى أم تهيمى أم فارسي ولا هل كان بالحجاز أو بخراسان ، وهل حى أم ميت ، وهل هو هذا الرجل الحاضر أم غيره ، لو كان الجهل نقصا في الاخبار فلا حرج أما عن عناده فهو كفر وارتداد . « وقد علمنا ان كثيرا ممن يتعاطى الفتيا في دين الله نسم وكثيرا من السالحين لا يدري كم لوت النبي ولا أين كان ولا في أى بلد كان ويكفيه من كل ذلك اقراره بقلبه ولسانه أن رجلا اسمه محمدا أرسله الله الينا وبهذا الدين » . وكذلك من قال ان الله جسم ان كان جاهلا أو متأولا فهو معذور . فان قامت عليه الحجة وخالف عنادا فهو كافر مرتد ، الفصل ج ٤ ص ١٧ — ١٨ ، ونفس الشيء ان قال : انا ادري ان الحج الى مكة فرضي ولكن لا ادري اهل بالحجاز أم بخراسان أم بالاندلس . وادري ان الخنزير حرام ولا ادري هو هذا الموصوف الاقرن أم الذي يحرق به ؟ الفصل ج ٤ ص ٢٢ ، وقالت طائفة من

الاعذار بالجهالة فيها أعذارا في واقعة وليست في عقيدة ؟ ان العقائد تصورات وبواعث على السلوك وليست وقائع تاريخية يمكن التحقق من صدقها بعلم الآثار . والروايات تثبت صحة الاقوال وليست مسجلة الحوادث أى تطابق الرسول مع الراوى وليس تطابق أقوال الرسول أو الراوى مع الواقع .

ليس المهم هو الايمان أو الكفر النظريان ولكن مدى تأثير كل منهما في الحياة العملية وتوجيهها سلوك الناس نحو الخير والعدل . فالتوحيد لا يعنى اثبات ذات مشخصة فاعلة خارج العالم والانسان بل يعنى وجود الوعى الخالص داخل الانسان باعتباره ذاتا . ومعرفة أسماء الله ليست مجرد معرفة نظرية صورية خالصة بل هى معرفة بالاسس النظرية للعمل . وليست المعرفة بأن للعالم صانعا معسرفة نظرية خالصة بل هى معرفة موجبة للسلوك العملى فى نطاق عالم مخلوق يمكن تغييره وبناء نظيه . ان العقائد هى الاسس النظرية للسلوك ، والسلوك هو الممارسات العملية للعقائد . وبالتالي لا يوجد فصل بين النظرى والعمل . العقائد دوافع للسلوك ، والسلوك توجيهات للعقائد . وبالفائدة من عقائد ميتة ؟ ما فائدتها لو آمن بها الانسان دون أن تحدث سلوكا أو تغير واقعا ؟ ألم يربط الوحى بالايمان والعمل الصالح فى كل آياته ؟ بل ان العمل الصالح يغفر الكفر النظرى ، والاصعب يجب الاسهل ويحتويه . وماذا عن الايمان النظرى الذى لم يشفع لصاحبه لانه بلا عمل صالح ؟ الا يشجع هذا الايمان النظرى على الفسق والعصيان ، وعلى أن يعيش الانسان مزدوجا ، مؤمنا نظريا ، وفاسقا عملا بشرعية تامة وتبرير للنفس ؟ الا يعطى ذلك شرعية للعصيان ؟ اليس هذا هو حال الامة اليوم ؟

الصفريّة : اذا بعث النبى فى ذلك الوقت من ذلك اليوم لزم جميع اهل الشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات منهم قبل أن يبلغه شئ من ذلك مات كافرا ، الفصل ج ٥ من ٣١ - ٣٢ .

ايمان نظرا ، وغسق عملا ، باسم الدين وباسم الشرعية التاريخية التي تساندها بعض الاشكال العامة في المساجد ومن خلال اجهزة الاعلام ؟ ان المساحى لا تقع عن جهل بالله ولكن لعدم تحول المعرفة الى سلوك ، ووجود دوافع في الانسان اقوى من الدوافع النظرية وهى الدوافع الوجدانية والفعلية . المعرفة النظرية أحد ابعاد الشعور وليست كل ابعاده . وقد تكون المساحى مصدرا للمعرفة بالتجربة للتحقق من صدق المعرفة النظرية وبالتالي تكون الانفعال جزءا من المعارف النظرية من حيث المصدر ومن حيث التحقق (٣٩) . ان المعرفة ما هى الا احد ابعاد الشعور مع التمسك بالصدق والقرار والعمل . وهى لا تعنى بالضرورة الخضوع والاستسلام والقبول والرضى لان الفكر يتحول الى بناء شسورى يرمى الى تغيير الواقع ، لذلك لم يكن ابليس مخطئا في الرفض ولم يكن مستكبرا بل كان واعيا نظريا ومحققا لفعل الرفض ولكنه اخطا في تحليل الموقف . فقد خلط بين الكم والكيف . فالتفاضل في الكم بين النار والطين لا يؤدى بالضرورة الى تفاضل في الكيف . كما انه رفض

(٢٩) عند العبيدية اصحاب عبيد المكيت ما دون الشرك مغفور لا محالة وان العبد اذا مات على التوحيد لم يضره ما اقترف من الآثام واجترح من السيئات ، الملل ج ٢ ص ٦٠ ، وعند المكرمية اصحاب مكرم بن عبد الله العجلي (الثعلبية الخوارج) تارك الصلاة كافر لا من أجل ترك الصلاة ولكن لجهله بالله . فكل الكبائر ناتجة عن جهل بالله . فالعارف بالله وبأنه المطالع على سره وعلايته المجازى على طاعته ومعصيته لن يتصور منه الاقدام على المعصية والاجترار على المخالفة ما لم يفغل عن هذه المعرفة ولا يبالى بالتكليف فيه . وعن هذا قال النبي : « لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » ، الملل ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، اعتقادات ص ٥٠ — ٥١ مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الفرق ص ١٠٣ ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ، المواقف ص ٤٢٧ ، وعند اليونانية الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ، والقرار بأنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة الانبياء . فان قامت فالايمان والقرار بهم والتصديق لهم ، ولا يضر معها ترك الطاعات ، وكذلك اصحاب بنى هاشم ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيؤه من الرسول ، وبالتالي فلا يكفر أحد من اهل القبلة يعلمون الرسول ضرورة أو نظرا ، المحصل ص ١٧٥ — ١٧٦ .

الاعتراف بأن الإنسان سيد الكون وإن كل شيء مسخر له . ومع ذلك فإن موقف إبليس يدل على شيئين : الاول ، الموقف الواعى وعدم الخضوع ، الرفض نتيجة لاعمال الفكر ، والثانى تحدى الآخر والثقة بالنفس (٤٠) .

ان تعدد المعارف النظرية ممكن ولكن وحدة العمل واجبة . اذ لا يمكن توحيد الاطر النظرية لكل الناس في حين أنه يمكن الاتفاق على برنامج عملى موحد . وطالما صالت وجالت الخناجر والافواه وتصارعت العقول في مسائل نظرية خالصة دون ان يؤدى ذلك الى اختلاف في وحدة العمل ، اى اكبر قدر ممكن من الخلاف النظرى واكبر قدر ممكن من الاتفاق العملى . لا يكفر أحد في الاطار النظرى وهو التوحيد والعتل أى العقليات ، والاولى لا يحدث ذلك في السمعيات التى ليس فيها يقين اصلا . ان التناقض في القول والخلاف في النظر ليس كفرا . فليس لاحد قول الا ولسه قول مخالف فكلنا راد وكلنا مردود عليه . ليس ذلك وقوعا في تكافؤ الادلة او في النسبية بل هو مراعاة لتعدد الاطر النظرية مع وحدة العمل والسلوك (٤١) . ان التكفير النظرى هو سلاح مشهور باستمرار

(٤٠) كان إبليس عارفا بالله ثم كفر باستكباره على الله ، الملل ج ٢ ص ٥٩ — ٦٠ ، المواقف ص ٤٢٧ ، إبليس عرف الله وأقر به ولكنه كفر لانه استكبر في حين أنه عذد الاشاعرة لم يعرف الله حقا ، الفصل ج ٥ ص ٤٨ .

(٤١) عند أبى الهذيل من شبه لله بخلقه أو جوره في حكمه أو كذبه ، في خبره فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، ويشير ابن حزم الى ذلك أيضا بقوله « فالمعتزلة تنسب اليها تجوير الله وتشبيهه بخلقه ونحن ننسب اليهم مثل ذلك سواء بسواء ، ونلزمهم أيضا تعجيز الله وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه ، وأن لا شركاء في الخلق ، وأنهم مستغنون عن الله ، ومن أثبت الصفات يسمى من نفاها باقية لانهم قالوا تعبدون غير الله لان الله له صفات ، وأنتم تعبدون من لا صفة له . ومن نفى الصفات يقول لمن أثبتها أنتم تجعلون مع الله أشياء لم تزل ، وتشركون به وتعبدون غير الله لان الله لا أحد معه ولا شيء معه في الازل ، وأنتم تعبدون شيئا من جملة أشياء لم تزل . وهكذا في كل ما اختلف فيه حتى في الكون والجزء وحتى في مسائل الاحكام والعبادات . فأصحاب القياس يدعون علينا خلاف

في مواجهة الخصوم ، واعتبار أفكار الذات وتصوراتها هي مقياس انكار وتصورات الآخرين . ويستحيل توحيد التصورات والآراء والمذاهب في حين انسه يمكن توحيد الاهداف . وان أية محاولة للتوحيد النظرى انما تهدف في الحقيقة الى توارى الاعمال ونسيانها واخراجها من دائرة الحساب او ان شئنا من تحت طائلة العقاب . ولقد اعتبرت الفرقة الناجية نفسها صاحبة المعارف الحققة وقتنتها ثم حكمت على معارف الآخرين بالكفر . وتم قياس الايمان طبقا لهذا التقنين في منظومة عقائدية كما كان الحال في الديانات السابقة وبالتالي ضاعت خصوصية اكتمال الوحي وختم النبوة وكمال العقل وممارسة الحرية (٤٢) . لقد كان التكفير دائما سلاحا ضد الخصوم والمخالفين في الراى سواء اكان رأيا نظريا في الاعتقادات او رأيا عمليا في العمليات وليس ضد المخالفين في العمل . وخطورة ذلك هو استقطاب العمل من الحساب وهو العنصر الموحد للإمة ، وتوحيد الإمة بعد ذلك بالنظر وتكفير فرقها وهو ما يستحيل عملا . كما انه يصعب التعبير عن المعرفة النظرية الخالصة الا في تصديق أو اقرار او عمل حتى يقتنع بها الناس . ان خطورة التكفير في الاعتقادات هي ضياع الوحدة الوطنية وعدم السماح بالخلاف النظرى الخلاق ثم الاستبداد بالرأى . ان التمايز في العمليات وارد وهو مقياس التفاضل

=

الاجماع ، واصحابنا يثبتون عليهم خلاف الاجماع واحداث شرائع لم يأذن الله بها . وكل فرقة فهي تنتقى بما تسميها به الأخرى وتكفر من قال شيئا من ذلك . فصيح انه لا يكفر احد الا بنفس قوله ونص معتقده ، ولا ينتفع احد بأن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه لكن المحكوم به مقتضى قوله بلفظه » ، الفصل ج ٤ ص ١٨ .

(٤٢) هذا ما يفعله اهل السنة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . « والصحيح عندنا ان أمة الاسلام تجمع المقربين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد ورسالته الى الكافة وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وبأن القرآن منبع احكام الشريعة ، وان الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة اليها ، فكل من اقر بذلك كله ولم يشوبه ببدعة تؤدى الى الكفر فهو السننى الموحد » . الفرق ١٣ .

بين الافراد والجماعات من حيث السبق والتنافس نحو الخير والعدل (٤٣) .
وليس التكفير في النظريات مجرد حكم نظري بل تنتج عنه مواقف عملية
شرعية (٤٤) . فالتكفير حكم شرعى ينتج عنه مواقف عملية في المجتمع
وبالتالى يدخل في الفقه أكثر منه في التوحيد . كما تحيل مسائل الايمان
والكفر والفسوق والعصيان الى مسائل السياسة اذ انها احكام تطلقها
الجماعة على الافراد ، سواء كانوا فى السلطة او فى المعارضة لتحديد
مسئولتهم وبالتالي لتحديد اوضاعهم الاجتماعية والسياسية . ويستعمل
الرصيد السابق من الاحكام للمقارنة والمثابفة ، فالمقدرية مجوس ،

(٤٣) اختلف الناس فيمن يكفر ومن لا يكفر (ا) ذهبت طائفة الى ان
من خالفهم فى شيء من مسائل الاعتقاد او الفتيا فهو كافر (ب) وذهبت طائفة
اخرى الى انه كافر فى بعض ذلك ، فاسق فى بعضه طابقا لعقولهم وظنونهم
(ج) كافر فى الاعتقادات وليس فى العمليات كافرا ولا فاسقا بل مجتهد
معذور ، ان اخطأ مأجور بنيته (د) مثل السابقة فيمن خالفهم فى العمليات .
اما فى الاعتقادات ان كان الخلاف فى صفات الله فهو كافر وان كان دون
ذلك مأجور ، اجران ان اصاب ، واجران ان اخطأ ، وهو رأى ابن ابي ليلى
وابى حنيفة والشافعى وسليمان الثورى وداود بن على ، وقول الصحابة .
فلم يكفر احد باستثناء من ترك الصلاة او الزكاة او الحج او الصيام او
شرب الخمر عامدا ، الفصل ج ٤ ص ١٦ ، حجج تكفير الخصوم فى
الاعتقادات ... ، والحق ان كل من ثبت له عقد الاسلام فانه لا يزول
عنه الا بنفى او اجماع دون الدعوى والافتراء . لا يكفر من قال لا اله الا الله ،
الفصل ج ٤ ص ١٦ — ١٧ ، اختلاف الصحابة فى الفتيا دون تكفير بعضهم
البعض ، بل انكر بعضهم القضاء والقدر فى ايامهم فمما اكفرهم اكثر
الصحابة . واختلافهم فى الفتيا والاقتتال وسفك الدماء كاختلافهم فى تقديم
بيعة على على النظر فى قتلة عثمان ، الفصل ج ٤ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤٤) اصحاب ابي شمر يكفرون من رد قولهم فى القدر والتوحيد
والشاك فى الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، ص ٢٠٧ ، تحاول كل فريق
على فريق وكفره . كل من يكفرنا نكفره ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ ،
وكفرت المعتزلة فى امور : نفى الصفات ، انكار ايجاد فعل الله لفعل
العبد ، خلق القرآن ، انكار ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المعدم
شيء ، انكارهم الرؤية ، وتكفير المعتزلة الاصحاب فى : انكار كون العبد
فاعلا ، نسبة فعل العبد الى الله ، اثبات الصفات ، قدم القرآن ، تكفير
المجسمة فى عدة أشياء منها : التجسيم ، عبادة غير الله ، تاييد المسيح
عيسى بن مريم ، وتكفير الخوارج والروافض فى عدة امور منها : القدح
فى اكابر الصحابة ، تكفيرهم وتكفير الكل ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ .

والمشبهة يهود ، والرافضة نصارى . سلاح الالقاب اذن هو سلاح التكفير . فالخصوم معتزلة يعتزلون الجماعة وبالتالي هامشيون ، والثوار خوارج او رافضة ، والمدافعون عن الحق شيعة ينشيعون اى غير محايدين ، اصحاب هوى وانصار طائفة . اما الفرقة الناجية فهم اهل الحق والاستقامة ، اهل السنة والحديث ، جمهور الامة ، اصحاب الفتيا والحديث . لا تجوز مناكحة الخصوم او وراثتهم ، وحلال اموالهم وغنيمة ثرواتهم وكراهم . دارهم دار حرب . . . الخ ، وبالتالي تعلن الدولة الحرب على خصومها السياسيين ، تكفرهم أولا ثم تستأصلهم ثانيا (٤٥) .

٢ — هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق او اقرار او عمل ؟

ان الايمان باعتباره معرفة خالصة يبتسر ابعاد الشعور كلها في احدها وهو النظر ويسقط التصديق والقرار والعمل من الحساب . لا يكتفى بتحديد الايمان بالمعرفة وحدها لان الفكر خاضع للتفسير والتاويل وقابل للتجديد والتطوير . الفكر وحده صورة بلا مضمون . ومضمون الفكر جزء لا يتجزأ منه . وعلى اساس هذا المضمون يتوجه السلوك . كما ان الفكر منفتح على القول ، وقائم على الوجدان ، ويتحقق في العمل .

(٤٥) التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى . فمن مبالغ متعصب لمذهب وضلل مخالفه . ومن تساهل متآلف لم يكفر . ومن كفر قرن مذهبه ومقاله بمقالة واحد من اهل الاهواء والميل كتقرين القدرية بالمجوس وتقرين الشبهة باليهود والرافضة بالنصارى . ومن تساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى فى الآخرة . واختلفوا فى اللعن على حساب اختلافهم ، الملل ج ٢ ص ١٦٧ وعند جمهور الاباضية مخالفوهم فى الصلاة كفار وليسوا مشركين ، حلال نكاحاتهم ومواريتهم ، وحلال غنيمة اموالهم ، واسلحتهم حرام . حرام قتلهم وسبيهم فى الاسر الا من دعا الى شرك فى دار التقية ودان به . دار مخالفهم دار توحيد الا عسكر السلطان فانه دار كفر . اجازوا شهادة مخالفهم على اوليائهم . حرّموا الاستعراض اذ اخرجوا . وحرّموا دماء مخالفهم حتى يدعوهم الى دينهم . برئت الخوارج منهم وقالوا : كل طاعة ايمان ودين ، وان مرتكبى الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، انظر ايضا الخاتمة : من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية .

يتخارج في الاقرار حيث يتم الاعلان عنه ، ويصدقه الوجدان ثم يتحقق في العالم بالفعل . صحيح أن النظر هو التصور للعالم وهو أساس الممارسة العملية في العالم من أجل فهمه وتغييره . فالنظر بهذا المعنى تصور ونظام أو كما يقول القدماء عقيدة وشريعة ، معنى واتجاه ، رأى والتزام وبالتالي فهو لا ينفصل عن الاقرار . والا يبق الشعور في حالة من العزلة الفكرية والوجدانية . فالكلمة أيضا فعل وكشف وفضح للمستور . لذلك أتى الوحي كلاما وكان الله متكلمًا وعالم الكلام متكلم بهذا المعنى مثل الأصولي الفقيه . ولكن النظر أيضا وجدان وتصديق ويقين داخلي . لنظر وجدان عاقل ، نظر شعوري ، تأمل واع . فهو في نفس الوقت نظر وباعث . فإذا كان الكفر انكارا للحقيقة وجودا بالنعم وسترا وتغطيته يكون الايمان كشفا واعترافا وبيانا . ولما كان كل موضوع عملية تموضع فالإيمان ليس موضوعا معطى سلفا يوجد أو لا يوجد بل هو عملية تموضع تشير الى كشف الغطاء أو ازالة الستار طبقا للمعنى الاشتقاقي للكفر من أجل التصديق (٤٦) . وإذا كان الكفر هو انكار الوحي في ذاته أو في مصدره فإنه قد لا يكون انكارا للفكر على الإطلاق أو للوجدان على الإطلاق وقد لا يكون صموتا عن القول أو تكوصا عن الفعل . الكفر رفض لتصوير معين من تصورات الوحي سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه ، ورفض التعالي والمفارقة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرا لكل فكر . وان رفض التعالي يحدث في الحقيقة نتيجة لتحليل التعالي تحليلا نفسيا واجتماعيا وليس قلبه . الكفر ليس تعصبا أو ايمانا بعقيدة مضادة أو حتى أزمة نفسية أو تقليدا بل هو كفر واع بناء على تحليل لتصورات الانسان عن الالهية في لحظات ظهورها في التاريخ .

(٤٦) الكفر لغة الستر ، الأصول ص ٢٤٨ ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الفصل ج ٣ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعند ابن الراوندي الكفر هو الانكار والستر والتغطية وكذلك عند اتباع بشر المريسي ، الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ .

١ — هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟ كيف يكون الايمان معرفة فقط وهو لغة يعنى التصديق ؟ كيف يتحول الايمان الى علم خالص بلا وحدان ، الى نظر عقل دون شهادة قلب ، الى فكرة مجردة دون يقين بالمعنى ، الى معرفة نظرية دون أساس شعورى ؟ الايمان معرفة قلبية او بلغة العصر نظر شعورى . المعرفة دون تصديق مجرد معادلات صورية فارغة لا تصدق الا من حيث اتساقها مع نفسها دون ان تكشف عن شئ فى الشعور أو تطابق دلالة فى التجربة الانسانية . المعرفة الشعورية من خلال التصديق أولى درجات المعرفة . قد يعرف الكفار دون تصديق وتظل معرفتهم عاجزة عن ان تؤثر فى سلوكهم أو فى تغير نظرتهم للعالم . قد يعرف المنافقون ولكن تظل معرفتهم مجردة لا فاعلية لها لانها لم تتحول بعد الى تصديق . فالمعرفة كتصديق أولى درجات التفسير ابتداء من الشعور الفردى حتى البنية الاجتماعية (٤٧) .

ب — هل الايمان معرفة دون اقرار ؟ اذا ما تحولت المعرفة الى تصديق فانه سرعان ما يتخرج فى القول والاعلان . فلا توجد معرفة بلا تصديق ولا يوجد تصديق بلا قول . فالمعرفة كتصديق سرعان ما تتحول الى طاقة تعبر عن نفسها من خلال منفذين ، اللسان والجوارح ، الكلام والحركة ، أى الاقرار والعمل ، الكلمة والفعل ، اللغة والسلوك . الاقرار هو النطق بالشهادتين كتعبير عن معرفة التوحيد والا ظلت المعرفة صورية صرفة اذا انفصلت عن التصديق ، مجرد تصور دون لغة ، او حد دون قضية . واذا ما كانت المعرفة تصديقا بلا اقرار فانها

(٤٧) من قتل نبيا أو لطمه كفر لا من أجل القتل واللطم ولكن من أجل الاستخفاف والعداوة والبغض ، الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، وقد عرف أبو جهل ومن معه مراد النبى اذ قال للرجل قل لا اله الا الله ولكنه لم يصدق ، الكتاب ص ٤٢ ، فالايان معرفة وتصديق ومحبة واخلاص واقرار بما جاء به الرسول . والكفر عدم تصديق الرسول وليس ارتكاب المعاصى ، المواثف ص ٣٨٨ ، وعند أهل السنة أصل الايمان المعرفة والتصديق بالقلب ، الانصاف ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره عنادا واستكبارا ، شرح الدوائى ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

تظل شهادة باطنية للنفس « ومن يكتفم الشهادة فإنه آثم قلبه » ، أضعف
الايمان الذى لا يتخارج فى أضعف المظاهر وهو القول ، الكلمة الصادقة ،
الذين النصيحة . والقول ليس مجرد اقرار بل هو فعل . وشهادة
« أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله » فعل . الاقرار فعل باللسان ،
الكلمة فعل ، والنطق فعل ، واللغة فعل ، وكلمة الله لا تعود فارغة ،
والساكت عن الحق شيطان أخرس . ونظرا لزيغ الكلمة أو الخرس
والصمت ظهرت ضرورة النطق فى جيلنا ، وظهر سحر الكلمات وضرورة
القول ، وأصبحت الكلمة دار نشر وديوان شعر ، كلمة الانسان ،
وكأنها الله قد تجسدت من جديد . وفى البدء كانت الكلمة ، كلمة الحق
والشهادة ، وهى الكلمة الفاعلة التى تقيس الفارق بين المثال والواقع ،
وليسست الكلمة الفارغة بلا مضمون . قد تحدث المعرفة ولكن يكون العارف
أخرسا أو مكرها . وهنا تظل المعرفة عقلية صرفة أو وجدانية خالصة ،
داخلية بلا تخارج . فى حالة الخرس لا يبقى الا الفعل كمنفذ وحيد لتصريف
الطاقة ، أما حالة الأكره فهى مؤقتة صرفة . ويمكن التحايل عليها
بالرمز كما هو الحال فى الادب المعاصر تحت ظروف القهر والطغيان (٤٨) .

(٤٨) الحقيقة أن هناك حيرة وتردد فى بنية هذا الفصل كانت سببا
فى وقوعه فى بعض التعسف أحيانا والتكرار أحيانا أخرى . هل تعرض
أبعاد الشعور الاربعة المعرفة والتصديق والاقرار والعمل أم الثلاثة فقط
بعد ضم المعرفة والتصديق على أساس أنهما البعد الداخلى والابقاء على
الاقرار والعمل على أساس أنهما البعد الخارجيان ؟ هل يعرض كل
بعد أولا ، المعرفة ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . ثم تعرض العلاقات
الثنائية ثانيا ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والقول ، ثم تعرض العلاقات
الثلاثية ثالثا مثل : المعرفة والتصديق والاقرار ، المعرفة والتصديق
والعمل ، المعرفة والاقرار والعمل ، وأخيرا التصديق والاقرار والعمل ،
ثم تعرض العلاقة الرباعية أخيرا وهى العلاقة الكاملة : المعرفة والتصديق
والاقرار والعمل ؟ وعيب هذا الاختيار هو تكرار بعض العلاقات الثنائية
مثل المعرفة والتصديق والتصديق والمعرفة ، المعرفة والاقرار والاقرار
والمعرفة ، المعرفة والعمل والعمل والمعرفة ، التصديق والاقرار والاقرار
والتصديق ، التصديق والعمل والعمل والتصديق ، الاقرار والعمل والعمل
والاقرار . ولكن حرصا على البنية النظرية للفصل أثرنا الابقاء عليه حتى

ج — هل الإيمان معرفة دون عمل ؟ إذا كان الإيمان معرفة وتحولت

المعرفة الى تصديق أى الى شهادة باطنية فانها لا بد وأن تتخرج في العمل . فالطاقة الوجدانية والمعرفة الشعورية لا يكفيها الكلام ولا تعبر عنها الكلمة وحدها بل تتحول الكلمة الى فعل ، والقول الى سلوك . ان المعرفة النظرية الخالصة بلا عمل تكون مجرد معرفة أشبه بمعارف الصوفية أو الحكماء وكأن المعرفة غاية في ذاتها . ان جعل الإيمان معرفة والكفر جهلا واخراج العمل كتحقيق للمعرفة قد يتصور العمل على أنه عمل الشعائر والطقوس ، أعمال الجوارح ، في حين أن عمل الحق والخير والعدل ، عمل الفضيلة ، تعبير أصديق عن المعرفة . واخراج العمل من المعرفة مثل اخراج الاقرار أى كل مظاهر التخرج للمعرفة الباطنية سواء كان هذا التخرج في الاقرار أو في العمل . واقتران الإيمان بالعمل واضح في الوحي ولو أنه لم يظهر عند بعض القدماء كبداية نظرا لسيادة بعض الاتجاهات الاشراقية سواء كانت في علوم الحكمة أو في علوم التصوف ابعادا للوعى الجماعى عن العمل والممارسة في حين ظهر في الحركات الإصلاحية الحديثة دعوة لقرن العمل بالإيمان نظرا لتخلف العمل عن النظر في سلوك الجماهير في عصرنا الحاضر . صحيح أن الإيمان ذكر في أصل الوحي أكثر من العمل ولكن كان تثبيتا لإيمان العوام وليس لعمل الخواص . ومع ذلك يظل الاقتران قائما (٤٩) .

ولو كان هناك بعض التكرار . والصعوبة الثانية تتعلق بالفرق الممثلة لكل اختيار . اذ يصعب إيجاد فرقة لكل منها . تتداخل الفرق وتوجد في أكثر من اختيار . ومع ذلك وحرصا على البنية النظرية للفصل يمكن رؤية الفرق الرئيسية في الاختيارات الأساسية خاصة في العلاقات الثلاثية التي تستبعد العمل مثل المرجئة أو التي تستبقيها مثل المعتزلة والخوارج . لذلك لا تتساوى العلاقات . فبينما تكثر الأمثلة في علاقات معينة خاصة الثلاثية قد تقل جدا في علاقة أخرى خاصة الثلاثية مثل المعرفة والعمل .

(٤٩) هذا هو موقف غلاة الرافضة التي كانت تزعم أن المعرفة اذا حصلت لم يبق شيء من الطاعات واجب ، اعتقادات ص ٥٩ ، وهو أيضا موقف الباطنية بقولها أن من عرف معنى العبادة أسقط عنه فرضها ، الفرق

د — هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟ بعد العلاقات الثنائية التى تقوم على اثبات طرف واستبعاد طرف آخر ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والاقرار ، المعرفة والعمل — تأسس علاقات ثنائية أخرى تقوم على اثبات طرفين من الابعاد الاربعية واستبعاد طرفين آخرين . وبالتالى يثبت الايمان كمعرفة وتصديق لما كانت المعرفة شهادة باطنية وتجربة شعورية ثم يتم استبعاد الاقرار والعمل (٥٠) . فهل تدعى الشهادة الباطنية دون الشهادة الخارجية ؟ وما الفائدة من طائفة بادلنية دون تحقق خارجي ؟ ويظل هذا الاختيار هو الامثل لدى الصوفية اسحاب التجارب الباطنية دون الاعلان عنها لا بقول ولا بفعل . واذا كانت الطائفة من الطائفة هى تحويلها الى حركة فان بقاءها فى المعرفة والتصديق دون القول والفعل لهو كتمان لها ثم تفريغها تدريجيا حتى تفرغ الذات ويبقى الواقع كما هو بلا تغيير .

ه — هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟ وقد يستبقى بعدان وهما الايمان والمعرفة ويستبعد بعدان هما التصديق والعمل (٥١) .

ص ٢٩٦ ، وعند بعض اهل السنة الايمان لا يزول بذنب دون الكفر ويكون مؤمنا وان فسق بمعصية ، الانصاف ص ٢٥١ — ٣٥٢ ، فى حسين ان الايمان مقرون بالعمل الصالح ورفعته هو لبسسه بالظلم ، المواقف ص ٣٨٥ ، وقد كان عمق علم الصحابة لمعرفة انهم لم ينالوا ذلك الا بالعمل وحرصهم على الخير . ويتضح ذلك ايضا فى الآيات المشهورة « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وقد ذكر لفظ الايمان فى القرآن حوالى ٥٢٧ مرة فى حين ذكر لفظ العمل حوالى ٣٦٠ .

(٥٠) عند البهيسية الخوارج الايمان هو العلم بالقلب دون القول والعمل ، الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٥١) هذا هو المشهور عن ابي حنيفة . فالايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبما جاء من عند الله ورسله فى الجملية دون التفصيل ، الفرق ص ٢٣ ، وهو بهذا المعنى احدى فرق المرجئة . فالايمان معرفة

وفي هذه الحالة يكون الايمان مجرد معرفة نظرية تتخرج في القول .

باللسان والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفصيل ، مقالات ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، ان الله بعث محمدا رسولا ولا يدري لعله هذا الزنجي ، شرح الفقه ص ٦٤ ، الاصول ص ٢٤٩ ، وعند الفسائية اححاب غسان الكوفي الايمان هو المعرفة بالله ورسوله والاقرار بما انزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل . لو قال قائل : اعلم ان الله قد حرم اكل الخنزير ولا ادري هل الخنزير الذي حرمه هذه الشاة ام غيرها كان مؤمنا . ولو قال اعلم ان الله قد فرض الحج الى الكعبة غير اني لا ادري اين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمنا ، الملل ج ٢ ص ٦١ ، وعند ابي شمر (رواية محمد بن شبيب وعباد بن سليمان) الايمان هو المعرفة بالله واقرار بما جاء من عنده ، ومعرفة العدل اي القدر والتوحيد . لا تكون المعرفة ايمانا ما لم تضمم الاقرار ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، الشاك في ذلك كافر ، والشاك في الشاك ، كافر أبدا ، ويقول ابو شمر : لا اقول في الفاسق الملى : فاسق مطلقا دون ان اقيد فاقول فاسق في كذا ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وعند محمد بن شبيب الايمان هو الاقرار بالله والمعرفة بانه واحد ليس كمثله شيء والاقرار والمعرفة بانبياء الله ورسوله وبما جاءت به من عند الله دون خلاف . الايمان اقرار بالله ومعرفة بانه واحد ليس كمثله شيء ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الفرق ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعنده ان الخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وان ابليس قد عرف الله واقرب به وانما كان كافرا لانه استكبر ، ولولا استكباره ما كان كافرا ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وعند الثوبانية المرجئة اتباع ابي ثوبان الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله وبرسوله وبكل ما يجب في العقل . وما جاز في العقل ان لا يفعل فليست المعرفة به من الايمان . وفارقوا اليونانية والفسائية بايجابهم في العقل شيئا قبل ورود الشرع بوجوبه ، الفرق ص ٢٠٤ ، المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٨ ، وعند النجارية (المرجئة) الايمان معرفة بالله وبرسوله وفرائض المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان ، الفرق ص ٢٠٨ ، المعرفة ثلاثة اشياء معرفة وقرار وخضوع ، الاصول ص ٢٤٩ ، اما الغيلانية فالايمان هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع والاقرار وذلك لان المعرفة الاولى اضطرار وليست في الايمان بينهما الثانية نظر واستدلال وهو جمع بين القدر والارجاء لذلك كانت الفرقة بين المرجئة والمبترنة ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ ، الملل ج ٢ ص ٦٧ — ٦٨ ، عند اصحاب يونس واتباعه من اليونانية الايمان معرفة بالله وخضوع له ومحبة بالقلب والاقرار بانه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة

من الذهن الى اللسان ، من العقل الى الشفتين ، معرفة رياضية ونطقية لغوية دون أن تتحول الى تصديق أى الى تجربة معاشية وبرهان وجداني ودون أن تتحقق في فعل بالجهد والمعاناة والمقاومة . فالمعرفة لا تتضمن

الانبياء فان قامت فالايان والتصديق لهم والمعرفة بما جاء من عند الله غير داخل في الايمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، ويشارك ابو حنيفة في هذا أيضا في أحد أقواله وهو أن الايمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان . فاذا عرف المرء الدين يقلبه وأقره بلسانه فهو مسلم كامل الايمان وأن الاعمال لا تسمى ايمانا ، كلها شرائع الايمان ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ . ١٣٨ ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ ، وهو أيضا رأى الفضل الرقاشي والعقابي وأخيه وصالح قبه ، الملل ج ٢ ص ٦٢ ، وعند الأشعري وأصحابه الايمان له في أفعاله وأن محمدا أرسله بالهدى . وأن دلرا عليه تغفر حكم عليه بالكفر ، وأن اعتقد مذهبا مخالفا يحكم عليه بالضلالة والبدعة ، النهاية ص ٤٧٢ — ٤٧٣ ، وعند أبي بهيس من الخوارج الايمان هو الإقرار والعلم وليس هو أحد الأمرين دون الآخر ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ ، لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ورسوله وما جاء به والولاية لأولياء الله والبراءة من أعداء الله وما حرم الله وما جاء فيه الوعيد . فلا يسمع الانسان الا معرفته بعينه وتفسيره . ومنها ما ينبغى معرفته باسمه ولا يبالي الا يعرف تفسيره وعينه حتى يبتلى به وعليه أن يقف عندما لا يعلم ولا يأتي شيئا الا بعلم ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ . وقد يلزم الذهاب الى الامام لمعرفة الحلال والحرام ، لا حرام الا ما في قوله « قل لاجد فيها أوحى الى محرما » ، المواقف ص ٤٢٤ ، وهو أيضا موقف النجيدات الخوارج . فقد عززت بالجهالات لان الدين أمران : معرفة الله ومعرفة رسوله ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ، وتحريم الفصص ، والإقرار بما جاء من عند الله . فهذا واجب . وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالاته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال . فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور . ومن خاف العذاب على المجتهد في الاحكام المخطيء قبل أن تقوم عليه الحجج فهو كافر ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ١٦٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، وعند جمهور الروافض الايمان هو الإقرار بالله ورسوله وبالامام وجميع ما جاء عندهم . فلما المعرفة بذلك فضرورة . فاذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم واذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن ، مقالات ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الزيدية الشيعة الايمان معرفة وإقرار . واجتناب ما جاء فيه الوعيد وموافقة ما جاء فيه الوعد كفر ليس بشرك ولا جحود بل كفر نعمة ، والمتأولون عصاة فسقة ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

التصديق أى استحالة تعيين مضمون فى النفس أو فى الواقع . قد يعلم الانسان تحريم الخمر ولا يعلم هذا اللحم بالذات هو هل لحم خنزير ام لا . ويعلم الصلاة الى الكعبة كفرض ولكنه لا يعلم هل هذا الاتجاه هو الكعبة ام لا . وقد يعلم أن الرسول محمد ولكنه لا يعلم هل هو هذا العربى أم الزنجرى ! فما الفائدة إذن من المعرفة بلا برهان وبلا تعيين ؟ وما فائدة الاقرار حينئذ . صحيح أن التطابق مع الواقع ليس مقياسا للحقيقة ولكن التطابق مع النفس ومع التجربة يجعل للمعنى واقعا وللفكر مضمونا والا أدى عدم التعيين الى فصل الفكر عن الواقع وعزلة الشعور عنه واخراجه من الزمان والمكان والاكتفاء بالعمومية والصورية الفارغة . ان تعيين التوحيد والعدل لا يكون فى أشخاص أو وقائع . ومع ذلك فان التصديق بهما هو شرط تحويل هذين الاصلين العقليين الى بنية اجتماعية والى مجتمع يقوم على المساواة والعدل . وحتى لو كان فى العقل واجب مبدئى فان ذلك لا يغنى عن التصديق أى وجود هذا الواجب فى التجربة البشرية فلا يكون فقط واجبا عقليا بل رسالة انسانية . والخضوع ليس بعدا من أبعاد الشعور ولكنه نتيجة للمعرفة والقول وأقل من التصديق والعمل ، مجرد تمثيل للمعرفة واستسلام لها . ولكن قد تؤدى المعرفة أيضا الى الثورة والغضب والتمرد وليس بالضرورة الى الخضوع . فالخضوع للفكر قد يعنى التمرد على الواقع . والمحبة بالقلب مثل الخضوع نتيجة طبيعية للمعرفة وقبل التصديق . والمعرفة بالقلب أقل من التصديق . فالقلب هنا لا يعنى الا الذهن أو العقل ولكنه لا يعنى التحقق من صدق المعرفة بتطابقها مع الدلالة فى الشعور . وان اللجوء الى الخضوع مرة والى المحبة مرة أخرى يجعل المعرفة أقرب الى الطريق الصوفى ، مما سهل بعد ذلك ازدواج الاشعرية بالتصوف منذ القرن الخامس حتى قبيل الحركات الإصلاحية الأخيرة . ومع ذلك فانه على هذا النحو يقترب الشعور من التعيين والخصوصية واثبات الافعال وعدم الاختصار على شمول المعرفة وعمومية الاقرار . وقد يخرج الشعور أيضا من المعرفة والاقرار الباريين الى محبة الاولياء وكراهية الأعداء أو تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرم الله وهو وسط بين التصديق والفعل ، أكثر من التصديق وأقل من الفعل . وقد تكون

المعرفة دون الاقرار ايمان ، والاقرار دون معرفة اسلام . واجتماع المعرفة والاقرار هو اجتماع الايمان والاسلام . ومع ذلك يظل التصديق والعمل أقرب الى الاحسان . واذا كان الايمان قد أصبح المعرفة والاقرار اى الداخل والخارج فأسهل أن يكتمل ويصبح التصديق والعمل ، فالمعرفة والتصديق جانبان لشيء واحد وهو التحقق بالكلمة وبالفعل . وإذا كان القول أحد أنماط السلوك فإن العمل المباشر أيضا تعبير عن التصديق بالفعل . وعلى هذا النحو يتحقق الداخل ببعديه في الخارج بانفعاله . يتكتمل وحدة النظر سواء كان معرفة أو تصديقا وفي العمل سواء كان اقرارا أو عملا .

و — هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟ واذا تم اجابات البعدين الاول وهو المعرفة والاخير وهو العمل واستتبعاد البعدين الاوسطين ، الثانى وهو التصديق والثالث وهو الاقرار فهل يمكن أن تتحقق المعرفة والعمل دون تصديق واقرار ؟ ليس الايمان فكرا غقط يتحول الى عمل فقط لان الفكر بناء شعورى والقول أحد مظاهر السلوك . فاذا كان الشعور فى حالة من الفكر والعمل فإنه يكون شعورا اليها يعطى أساسا نظريا ويتجه تلقائيا الى العمل المباشر دون اساس وجدانى ودون اعلان بالقول . واذا تخارجت المعرفة فى العمل فلماذا لا يتنازع التصديق فى القول ؟ وأيها أفضل أن تتحقق المعرفة مباشرة فى العمل فيكون الانسان أشبه بالحاسب الآلى الذى يعرف ويقرر أم أن تكون المعرفة شعورية وأن يتم الاعلان عن العمل بالكلمة كمن يبارز بنفسه . ويحارب شاعرا ؟ اذا كانت بالمعرفة والعمل برودة الآلة فإن بالتصديق والاقرار حرارة الشعر (٥٢) .

(٥٢) أحيانا يكون الاختيار نظريا صرفا ولا توجد له فرقة مثله . ولكن حتما هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار فى الماضى أو هى فرقة آتية فى المستقبل .

ز - هل الإيمان معرفة وتصديق وإقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثلاثية إذا تم إبقاء الأبعاد الثلاثة الأولى واستبعاد الرابع يصبح الإيمان معرفة وتصديق وإقرارا دون عمل . فهل هذا ممكن ؟ إذا ثبتت المعرفة كنظر وتجربة باطنية ، كاستدلال ويقين داخلي ثم تخرجت في القول والإعلان غما المانع أن تتخرج بالفعل وتتحقق في الممارسة ؟ إن مثل هذا الموقف قد يشابه موقف المثقف المتأزم العاجز عن الإيمان بأى فعل بالرغم من معرفته ووجدانه وقوله وكلمته . وهل يكفى الشاعر شعره ، والأديب روايته وقصته ، دون ممارسة كل منهما لصدقته الفنية في قيادته لأمته ونضاله في سبيلها ؟ وإذا كانت المعرفة بالقلب أى معرفة وتصديق ، وتخرج الطاقة في الكلمة ، فالكلمة ما هى إلا مقدمة للفعل « وخرطوشة » طلقة ، وصوت قذيفة (٥٣) . صحيح أن اجتماع المعرفة والتصديق والإقرار يمنع الكذب من النفس ولكنه لا يمنع الفسق والعصيان إذا ما عارض الفعل المعرفة أو التصديق أو الإقرار . وكيف يقول المسلم شيئا ويفعل نقيضه ؟ وإذا فعل الشيخ ذلك فإنه ينطبق عليه كثير من الأمثال العمامية التى تشير الى هذه الثنائية فى هزء وسخرية . وإذا كانت المعرفة صادقة مرة بتحولها الى تجربة ثانية وقد بلغت قوة صدقها الى أن تحولت كلمة فان وقوعها قبل الفعل عجز لا مبرر له الا نقص فى التصديق العلمى وحصار لامتداد الكلمة فى الواقع . إن اجتماع أبعاد الشعور الثلاثة الأولى المعرفة والتصديق والإقرار يمنع النفاق وهو القول بلا تصديق كما يمنع الجبن وهو المعرفة بلا إقرار ويمنع عدم الالتزام وهو المعرفة بلا تصديق . ومع ذلك فإنه يمنع من

(٥٣) عند عبد الله بن سعيد الإيمان هو الإقرار بالله ويكتبه ورسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب . فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيمانا ، الأصول ص ٢٤٩ ، وعند بعض القدماء الإيمان هو المعرفة بالقلب والإقرار بها ، الإرشاد ص ٣٩٦ ، وعند جمهور أهل السنة الشهادة هى الركن الأول من أركان الإسلام . الشهادة وشروطها معرفة صحتها وتصديق القلب لها ، وبالتالي لا يطلقها المنافق لانه قول بلا تصديق ولا ينجو من العقاب فى الآخرة . الأصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

الفعل المباشر ، ويحاصر الشعور ، ويجعل الانسان شاعرا غير بنافذ
 فاذا كان الكفر ضد الايمان اى معرفة بمعرفة فانه ضد الفسق ايضا
 اى دون اسقاط العمل . واذا كان جحد الله بالقلب فقط كفرا وليس
 باللسان فان ليس الايمان بظلم هو اسقاط العمل منه . واذا كان الكفر
 يزيد وينقص وكذلك الجزاء فان ذلك ليس فقط بسبب المعرفة ولكن ايضا
 لتفاضل الاعمال . واذا كان الكافر يكون كذلك لتركه المعرفة او التصديق
 والاقرار فالاولى ان يكون ذلك بتركه الاعمال . واذا كان بعض الايمان
 ايمانا فالاولى ان يكون العمل بعض الايمان وليس المعرفة او الاقرار او
 التصديق . واذا كان السكوت عن الحق كفرا والجهل كفر والنفاسق كفر
 فالاولى ان يكون الفسوق اى اخراج العمل عن الايمان كفرا ، واذا كان
 الكفر جحدا بالقلب او معرفة لا يحصل عليها الجميع او اقرارا لا يقدر عليه
 الكل فالاولى ان يكون ترك العمل الذى يقدر عليه عامة الناس كفرا . ولم
 يكفر ابليس لانه لم يعرف لانه كان عارفا بربه ولانه لم يقصر لانه اقر ولانه
 لم يصدق فقط بل كفر لانه لم يعمل ولم ينفذ ارادة الله . ان الجزاء
 فى الآخرة ليس فقط على المعرفة والتصديق والقول بل على العمل .
 وعلى العمل وحده حتى ولو كانت المعرفة والتصديق بها والاعلان عنها
 معرفة مخالفة للايمان . يبطل الايمان اذا سقطت الاعمال ، وتتفاضل
 التصديقات بتفاضل الاعمال . وان الشعور بالرغم من جمعه بين المعرفة
 والتصديق والقول الا ان الشعور المقرون بالعمل هو كمال له والا كان
 الشعور مجرد غواية وخيال (٥٤) .

(٥٤) هذه هى اعتراضات المرجئة على ادخال العمل كجزء من
 الايمان مع المعرفة والتصديق والاقرار واعتراضات ابن حزم عليها
 وتفنيدها . وهى حجج اثنا عشر . وحجة الشعر هى بيت الاخليل

ان الكلام لغى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والاخطا فى رأى ابن حزم نصرانى ، وحجته لغوية وليست شرعية .
 الفصل ج ٣ ص ١٥٤ — ١٥٦ فى حين ان حجة القرآن عملية « والشعراء
 يتبعهم الغاؤون . ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون ، وانهم يقولون ما لا
 يفعلون » (٢٦ : ٢٢٤ — ٢٢٦) .

ج — هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟ وفى العلاقات الثلاثية أيضا اذا ما تم استبقاء الابعاد الثلاثة ، الاول والثانى والرابع واستبعاد الثالث يصبح الايمان معرفة وتصديقا وعملا دون اقرار . فهل هذا ممكن ؟ ان اجتماع المعرفة والتصديق والعمل يؤدي لا محالة الى العمل الصامت . اذ يتحقق الفعل دون اعلان عنه بالقول ، فعل صامت وكأنه يتم فى مرحلة تنظيم سرى . واذا ما خير الانسان بين استبعاد الفعل أو القول فان استبعاد القول فى مجتمع متكلم بطبيعة الحال أفضل . والعمل فى صمت أفضل من القول بلا عمل (٥٥) .

ط — هل الايمان معرفة واقرار وعمل دون تصديق ؟ وفى نطاق العلاقات الثلاثية أيضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثانى وفى هذه الحالة يكون الايمان معرفة واقرارا وعملا دون تصديق . وفى نطاق العلاقات الثلاثية أيضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثانى وفى هذه الحالة يكون الايمان معرفة واقرارا وعملا دون تصديق . وان غياب الوجدان من السلوك يجعله سلوكا آليا خالصا وكأن الانسان مجرد وسيلة لتحقيق امر لا يعيشه ولا يحياه ولا يعبر عن صالحه وطبيعته . وان المعرفة لتكون أكثر تحققا اذا ما كانت تصديقا أى اقتناعا باطنيا قبل أن تتخارج الى قوى وفعل . قد يكون الفعل ايجابيا ، فعل الطاعات ، وقد يكون سلبيا ، اجتناب المعاصى . ولكن فى هذه الحالة لا يتحقق فعل واع بل مجرد فعل آلى بلا اقتناع . قد يظهر التصديق متضمنا فى المعرفة عندما تكون المعرفة بالقلب أى عقدا بالقلب فالمعرفة بهذا المعنى فعل للشعور . وقد يكون الخضوع بالقلب والتسليم والانقياد جامعا للتصديق والعمل تحدث اثر التصوف . فالخضوع هو تصديق أى فعل داخلى عندما تحولت

(٥٥) بالرغم من أهمية هذا الاختيار سواء فيها يطابق نشأة الحركات السرية قديما أو كثرة الكلام حديثا إلا أنه ليست له فرق تمثله . إنما تنعى الحركات الإصلاحية الحديثة كثرة الكلام وقلة العمل .

الافعال الخارجية الى افعال داخلية واصبحت افعال الجوارح افعال القلوب . ومع ذلك يظل اقل من التصديق لانه ليس فعلا تأمليا يحيل المعرفة الى دلالة في الشعور . وهو اقل من الفعل لانه لا يتجه نحو الخارج مغيرا للعالم . وما أسهل أن تتحول المعرفة الى تصديق قبل أن تتخرج في قول أو فعل حتى تتحول الى طاقة وجدانية وتجربة بشرية تعبر عن الوجود البشري ولا تكون مجرد وسيلة لاصدار قرار أو احداث اثر (٥٦) .

٥ — **الايمان معرفة وتصديق ، اقرار وعمل** . وهى العلاقة الرباعية الوحيدة التى تكتهل فيها أبعاد الشعور الاربعة فيصبح الايمان معرفة وتصديقا وقولا وعملا . بعدان للداخل : معرفة وتصديق ، وبعدان للخارج : قول وعمل . وعلى هذا النحو تكتمل وحدة الداخل بين

(٥٦) هذا هو أيضا موقف أصحاب الحديث . فالايمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ، الارشاد ص ٣٩٦ ، وعند سائر الفقهاء والشيعة وجميع الخوارج الايمان معرفة بالقلب والدين والاقرار به باللسان والعمل بالجوارح ، الفصل ج ٣ ص ١٣٨ ، الايمان عقد وقول وعمل ، الفصل ج ٣ ص ١٤٠ ، وهو أيضا موقف أحد فرق المرجئة . فالايمان لديها معرفة بالله وبرسله وفرائضه للمجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان . فمن جهل شيئا من ذلك وقامت عليه حجة أو عرّفه ولم يقر به كفر ، وهو أيضا موقف بعض الروافض الذين يجعلون الايمان معرفة واقارا وطاعة . وهو الايمان الكامل لديهم . فاذا خرج العمل عن الدائرة فهو الفسوق . وقد اختلفت الروافض في الايمان ما هو وفي الاسماء على ثلاث فرق : منها أصحاب على بن ميثم . الايمان لديه اسم المعرفة والاقرار ولسائر الطاعات . فمن جاء بذلك كان مستكمل الايمان . ومن ترك شيئا مما افترض عليه غير جاهل له فليس بمؤمن ولكن يسمى فاسقا . وهو من اهل الملة تحل مناكحته وموارثته . ولا يكفرون المتأولين ، مقالات ج ١ ص ١٢٠ ، واختلفت الزيدية في الايمان والكفر فرقتين : (أ) الايمان هو المعرفة والاقرار واجتساب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا موافقة ما فيه الوعيد كفرا ليس بشرك ولا جحود بل هو كفر نعمة وكذلك توليهم في المتأولين اذا قالوا قولا هو عصيان وفسق . (ب) الايمان جميع الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفرا (المتأخرون منهم) ، مقالات ج ١ ص ٤٠ .

النظر والوجدان ، العقل والشعور ، الفكر والتجربة كما تكتمل وحدة الخارج في القول والعمل ، في اللغة والسلوك ، في الكلمة والفعل .
ويتحقق الايمان في صورته المثلى بوحدة الشعور في أبعاده الاربعة :
الفكر والقول والوجدان والعمل . فالفكر هو الذى يعطى الانساس النظرى ، والوجدان هو الذى يحول الفكر الى موقف شعورى والى وعى نظرى وتجربة معاشية . والقول هو الذى يعلن عن هذا الموقف الفكرى الشعورى ويدعو الآخرين اليه . والفعل أخيرا هو الذى يحقق ذلك كله ويحوّله الى واقع مغيرا للعالم ومحولا اياه الى نظام مثالى يكتمل هذا العالم فيه . وفي هذه الحالة يمكن للحالات المتوسطة أن تجد مكانا لها . فالمحبة هى علاقة تصديق وفعل لأنها فعل داخلى وبإتالى فهي تصديق وتتعلق في الوقت نفسه مع موضوعها فتكون فعلا خارجيا ، والخضوع أيضا بين التصديق والفعل . فهو تصديق عملى وان لم يكن تصديقا برهانيا معرفيا . وفي الوقت نفسه يظهر في سلوك الطاعة وهى فعل خارجى (٥٧) .

ثالثا : التصديق •

ان جعل الايمان هو التصديق وحده هو رد فعل على جعله مجرد معرفة أو اقرار أو عمل دون تصديق قلبى داخلى (٥٨) . فالايمان لغة

(٥٧) الايمان فعل القلب والجوارح . فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان أو سائر الجوارح ، المواقف ص ٣٨٥ ، الايمان معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان . « الايمان بضغ وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » (هناك كتاب مفرد في الايمان) ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، وعذ معاذ التومنى الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بها جاء به الرسول ، الملل ج ٢ ص ٦٥ .

(٥٨) الفريق الذى قال أن الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى

هو التصديق ، ومحله القلب . قد يصاحب التصديق عمل القلب وليس نشاط الذهن أو عمل اللسان أو فعل الجوارح . وإذا كان العمل مقرونا بالايمن فان العطف لا يعنى أنه جزء منه لان الجزء لا يعطف على الكل . ويمكن تأييد هذا الموقف بعدة حجج عقلية وعقلية . فكثير من النصوص تشهد بأن الايمان يدخل في القلب أو لا يدخل . وإذا كان المأمور مقدورا اختياريا فان ذلك لا يعنى أنه من مقولة الفعل بل من مقولة الايمان فلا شاعل الا الله . والتصديق اللغوى أو المنطقى أعم من الاختبارى وبالتالي لا يرد التصديق الى ما هو أقل منه . وان صدق المتكلم بالقلب قبل أن يكون باللسان . والتصديق من جنس العلوم ، والعلم أشمل من العمل وأعم منه . كما أن الملائكة تصدق من غير كسب أو فعل . هذه الحجج فى الحقيقة تهدف الى جعل الايمان نظريا خالصا لا صلة له بالفعل وأن يكون مجرد قبول أو اذعان أو رضوخ باسم الشهادة الباطنية حتى دون عقلها (٥٩) . ويمكن تفنيد هذه الحجج بأخرى مضادة لها من أجل

على ظاهر قول الفريق الذى قال ان الايمان هو عمل الواجبات وترك المحرمات . فلا خلاف بين الفريقين فى الحقيقة وانما هو خلاف مبنى على ظواهر العبارات وسع فجوته التعصب المذهبى ، القول ص ١٤ — ١٥ .

(٥٩) الايمان فى اللغة هو التصديق . ففى سورة يوسف « وما أنت بمؤمن لنا » أى بمصدق لنا . وقال الرسول « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » أى تصديق . وأما فى الشرع وهو متعلق ما ذكر من الاحكام فهو عندنا وعليه أكثر الائمة كالقاضى والاستاذ . التصديق للرسول فى علم مجيئه به ضرورة ، وتفصيلا فيما علم تفصيلا ، واجمالا فيما علم اجمالا ، الموافق ص ٢٨٤ ، شرح الدوانى ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وهناك آيات كثيرة أخرى تدل على محلية القلب للايمان مثل « أولئك كتب فى قلوبهم الايمان » ، « ولما يدخل الايمان فى قلوبكم » ، « وقلبه مطمئن بالايمان » ، وكذلك الآيات التى تدل على الختم والطبع على القلوب . ويؤيدها قول النبى « اللهم ثبت قلبى على دينك » ، وكذلك قوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله « هلا شققت على قلبه ؟ » الموافق ص ٣٨٥ ، وعند القاضى والاستاذ الايمان هو التصديق للرسول فيما علم مجيئه بضرورة تفصيلا واجمالا ، التصديق القلبى بما علم مجيئه من النبى ضرورة أى علما ضروريا أو

اثبات ان الايمان لا يرد الى التصديق وحده بل يشمل المعرفة والافرار والعمل . فلو كان الايمان هو التصديق لما كان الانسان مؤمنا في حالة نومه لانه كان غافلا غير مصدق . فالتصديق يتطلب الشعور اليقظ وليس الشعور الغافل كما يتطلب القدرة على الاستبطان وهو ما لا يتوافر لكل الناس . كما يتطلب ان من صدق وسجد للشمس يكون مؤمنا ومن ثم فالتصديق لا يكون مجرد ايمان باطنى ، عمل للقلب ، ولكنه يحيل الى موضوع التصديق حتى يحدث التطلب بين فعل الشعور وموضوعه . كما ان التصديق لا يكون فقط للايمان بل قد يكون للشرك . فكما ان المؤمن مصدق بالتوحيد فكذلك المشرك مصدق بالشرك . وبالتالي لا يكفى التصديق كى يكون مماثلا للايمان بل لابد من مضمون الايمان بالاضافة الى مسورته وهى التصديق (٦٠) . ولكن هل التصديق داخلى ام خارجى ؟

برهانيا ، حقيقة الايمان انه مجرد التصديق والاذعان بالقلب ، القول ص ١٤ ، التلفظ بكلمتى الشهادتين مع القدرة عليه بشروط . لا تنفع المعرفة العقلية من غير اذعان وقبول ، خروج التلفظ بالشهادتين عن الايمان ، الايمان فى القلب والعمل خارج عنه ، التصديق هو الادراك نفسه بالتالى فهو من جنس العلوم والمعارف ، شرح الخريدة ص ٦٤ — ٦٥ ، التصديق هو الاذعان ، الاتحاف ص ٤٦ ، الدر ص ١٥٩ — ١٦١ ، وعند ابى حنيفة الايمان معرفة بالقلب اى التصديق . وعند الجهمية ، المعرفة ايمان بالقلب دون اقرار باللسان وقد قيل شعرا :

واختير من حقيقة الايمان
الوسيلة ص ١٤ ، وقيل ايضا :

وأوف الايمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق الجوهرية ص ١٠ ويعتمد على عدة حجج منها (أ) لا معنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفصل (ب) التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى فيكون اعم من الاختيارى والضرورى (ج) صدق المتكلم بالقلب اى الاذعان (د) العلم هو التصديق ، فالتصديق من جنس العلوم (هـ) تصديق الملائكة بلا كسب وفعل ، حاشية الكلبوى ص ٢٨٥ — ٢٩٠ . اصل الايمان فى القلب خلافا للكرامية ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٦٠) هذه هى حجج المعتزلة ضد كون الايمان تصديقا ولايثبات بطلان مذهب الخصم (أ) لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين

هل هو في الشعور أم في الواقع ؟ هل التصديق بالله تصديق بما أتى به والتصديق بالنبي تصديق بخبره ؟ ان التصديق لا يكون بالله بل بكلامه الذى من خلاله يمكن التعرف على أصلى التوحيد والعدل . والتصديق بالخبر لا يكون خارجيا فقط عن طريق صحة الرواية بل يكون أيضا عن طريق تطابق مضمونها مع التجربة الحية الفردية والاجتماعية . لا يكون التصديق بالحلف بل بالبرهان فأغلظ الايمان لا يكون برهانا . وشهادة الباطن غير التسليم الباطنى . والانقياد القلبى ليس هو الادعان والقول كما هو الحال في علوم التصوف بل ايجاد البرهان التجريبي في شهادة الوجدان على صدق المضمون . وهو تصديق اختبارى بناء على دغاء النية أو البحث المروى عن الدلالة . لا يتم بكشف أو الهام وليس من أفعال الهداية أو الضلال ، التوفيق أو الخذلان ، العصمة أو الصون أو الحفظ وذلك لان أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة (٦١) .

١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟

واذا كان الايمان تصديقا فهل هو بالضرورة تصديق بلا استدلال ؟

لا يكون مصدقا كالنائم والغافل وأنه خلاف الإجماع (ب) من صدق وسجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمنا ، والإجماع على خلافه (ج) الآية « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » ، والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد ما علم مجيئه به ، المواقف ص ٣٨٧ .

(٦١) التصديق بما جاء به النبي ، الرسالة ص ٢٠١ ، تصديق الملائكة والانبياء والصدّيقين ، حاشية الخلالى ج ٢ ص ٢٩١ ، ما جاء كثرة الخلق ، الكتاب ص ١٦٥ — ١١٨ ، باب ما جاء في الاقسام ص ١٧٧ — ١٧٤ ، ص ١٣٢ — ١٣٧ ، حاشية الكلبيوى ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٥ ، ص ٢٨٨ — ٢٨٩ ، الايمان في الشرع تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند الله اجهالا ، شرح التفتازانى ص ١٢٦ ، حاشية الخلالى ص ١٢٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٦ ، المواقف ص ٣٨٥ انظر أيضا الفصل السابع ، خلق الافعال : ثانيا أفعال الشعور الداخلية ٣ — أفعال الشعور الداخلية أفعال حرة .

العجيب اخراج كل استدلال من التصديق وجعل التصديق اقرب الى الاعتقاد الجازم بلا دليل او برهان وتفنيد كل الادلة لاثبات الدليل هو في حد ذاته اثبات لشرعية الاستدلال . ومع ذلك فهناك عدة حجج توجه ضد الاستدلال من اجل اخراجه من التصديق . وكلها يسهل تفنيدها . فاذا كان الاستدلال بعد البلوغ وليس قبله فشرطه العقل . والعقل ليس فقط شرط الاستدلال بل انه شرط التكليف . والاستدلال لا يحتاج الى حد حتى يجب في التصديق لان التصديق لا يتم الا بالاستدلال اى بتحول الحدس الى برهان والتجربة الى نظر . وان احتاج الاستدلال الى حد فمكانه علم المنطق . وقد تم تعريف الاستدلال من قبل في نظرية العلم (٦٢) . والاستدلال لا يفيد الشك بل هو السبيل للوصول الى اليقين . وعلى افتراض انه يورث الشك . فالشك اول الواجبات حتى قبل النظر . ولم يكف ابراهيم بحدوث الايمان القلبي ولكنه اراد الاستدلال حتى يطمئن قلبه . وقد تم التصديق في النهاية بالاستدلال . والشك المنهجي ليس مضيعة للوقت ولا يستغرق العمر ، ولا يؤدي الى اللادينية . وماذا عن بديل الاستدلال بالرغم من مخاطره ومحاذيره الا الاختلاف والتردد والهوى او التقليد والاتباع ؟ ليس التواتر بديلا عن الاستدلال . فالتواتر حجة تاريخية تعطى اليقين التاريخي لصدق الرواية اى صحة الخبر ولا يعطى يقينا نظريا او تصديقا للمعارف . بل ان من شروط التواتر عدم مناقضته لشهادة العقل وهو اصل الاستدلال . وليس الاجماع بديلا عن الاستدلال ، فالاجماع حجة سلطة وليس حجة عقل . كما ان الاجماع يقوم ايضا على الاستدلال عند المجتمعين حتى ولو كان استدلالا على نص وتأويلا له . وليست المعجزة بديلا عن الاستدلال لان المعجزة قد تكون فقط دليلا على صدق النبوة وليس على التصديق بها . والمعجزة دليل ، وبالتالي فهي استدلال من نوع خاص ، استدلال عن طريق الاعجاز ، وقد يقع استدلال على نحو آخر . ثم يصبح الخلاف بعد ذلك : هل الدليل

(٦٢) انظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سابعا ، طرق النظر ،

هو دليل المعجزة أم دليل العقل ؟ ؟ وإذا لم تكن المعجزة دليلاً على صدق النبوة فإن الدليل يكون هو دليل العقل (٦٣) . ان الاستدلال فرض كفاية وليس فرض عين وقد آمن الكثير بالاستدلال وقد كفر الكثير أيضاً بالاستدلال . فللمخطأ أجر وللمصيب أجران . ومع ذلك هناك مقاييس للصدق النظرى صورية أو مادية يمكن من خلالها معرفة الخطأ من الصواب . ان الاستدلال لا يحدث الا فى شؤون النظر اما فى الامور العملية فلا حاجة الى استدلال . هناك العادة وبداهة السلوك وحكمة الشعوب . وبالرغم من وجود مواقف تتكافأ فيها الأدلة الا ان الترجيح بطل قائمها حتى ولو فى صورة رهان أو قياس شرف أو قياس أولى . على أية حال التصديق بالاستدلال هو ما ينبغى أن يكون ، ما يحرص عليه الخاصة فى حين ما هو كائن هو التصديق بلا استدلال ، وهو ايمان العموم . ولا يهم قدر الاستدلال . كلما كان أقوى وأيقن زاد التصديق يقيناً ، وكلما كان أضعف وأهوى قل التصديق يقيناً . ويتنوع الاستدلال طبقاً لكل يقين ، تبقى الغاية منه هو يقين التصديق (٦٤) .

(٦٣) الفصل التاسع ، تطور الوحي : ثالثاً ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

(٦٤) هذه هى الحجج التى يقدمها ابن حزم لابطال الاستدلال كجزء من التصديق . وهو راجع الى موقفه الفقهى فى ابطال القياس وهى سبعة : (أ) هل يجب الاستدلال قبل البلوغ أم بعده ؟ فاذا كان بعده وجب الشك (ب) ما هو حد الاستدلال الموجب للايمان (ج) الاستدلال يورث الشك ضد الاجماع والتواتر (د) المعجزة دليل ، والمباهلة دليل وبالتالي يبطل الاستدلال (هـ) جميع أهل الارض كفار بالرغم من استدلالهم (و) الا يأكل الانسان ذبيحة ولا يطأ زوجة الا باستدلال ؟ (ز) تكافؤ الأدلة واستعمال الاستدلال لاثبات الشئ ونقيضه عند أهل الحق وأهل الباطل ، عند المستدل وعند خصمه ، الفصل ج ٤ ص ٦٤ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويذكر ابن حزم حجج أنصار الاستدلال ويفندها واحدة تلو الاخرى أى انه يستدل لابطال الاستدلال وهى سبعة : (أ) ذم الله اتباع الآباء والرؤساء (ب) لا يعلم أحد الامرين أجدى بيقين ولا الآباء الا بدليل (ج) كل ما لم يكن يصح بدليل فهو دعوى لا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولهما ولكن بالدليل فمن لا برهان له لا صدق له (د) ما لم يكن علماً

والحقيقة انه لا يمكن الاستغناء عن الادلة كطريق للنظر وعن الدليل كوسيلة للعلم (٦٥) . فالتقليد ليس مصدرا للعلم . ولا يمكن الترجيح بين احد امرين الا بالدليل . ولا يتميز الصواب من الخطأ الا بدليل والا كان الامر مجرد دعوى لا دليل عليها . واذا كان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه فان ذلك لا يكون الا بدليل حتى يكون علما دون جهل او اعتقاد او شك او ظن على ما هو معروف في مضادات العلم (٦٦) . ولا تكفى الحواس كدليل ، ولا غناء عن دليل العقل خاصة في الامور النظرية مثل العقائد . بل ان العقل هو الوسيلة للدفاع عن النفس يوم الحساب منذ مسائلة القبر حتى توقيع الجزاء (٦٧) .

والدعوة الى الاستدلال والنظر سارية في كل الوحي ، من البداية الى النهاية كوسيلة لايجاب العلم . فان لم يكن الايمان بديلا عن الاستدلال لغياب الدليل عليه ، وان لم تكن المعجزة بديلا عن الاستدلال لانها مجرد اشارة الدهشة بل وتعد الدليل الطبيعي وطلب الانسان عقله وارادته ، ون لم يكن الا الهام بديلا عن الدليل لانه دعوى بلا برهان ، وان لم يكن التقليد او الجهل او الشك او الظن مصدرا للعلم اليقيني استحالة وجود تصديق بالايمان دون دليل . واذا كان علم اصول الفقه هو

فهو شك ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او استدلال . (هـ) لا تعرف صحة بطلان الديانات بالحواس فلا بد من الاستدلال والا وقع الانسان في الشك (و) في مسائلة القبر ، المؤمن الموقن يجيب والمنافق المرتاب لا يعرف كيف يجيب بدليل حديث عمر المشهور (ز) الاستدلال على الله والنبوة في غير موضع من الكتاب وأمر به وأوجب العلم به ولا علم بلا دليل ، الفصل ج ٤ ص ٦٠ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٨ .

- (٦٥) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الادلة .
(٦٦) الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانيا ، تعريف العلم :
١ — الشك والظن والوهم ٢ — الجهل ٣ — التقليد .
(٦٧) الفصل العاشر ، مستقبل الانسانية ، سادسا ، حياة القبر ،
٣ — هل هناك سؤال للمهلكين ؟

اساسا بحث عن الدليل لاستقصاء العلة فان علم اصول الدين صمنوه ويكون الشق الثانى من علم الاصول . ولا يمكن فى شق واحد نفى الدليل وفى الشق الثانى اثباته . ومن مناهج الاستدلال أن ما لا دليل عليه يجب نفيه وبإثباته اذا كان التصديق دون دليل فانه يجب نفيه . واذا كان التصديق مجرد اذعان وخضوع وتسليم فانه ينتقل من علم اصول الدين الى علوم التصوف وهو ما حدث بالفعل عندهما ازدوج التصوف مع الاشعرية ، وضاع الزمان ، وساد الخضوع والتسليم . طالما أن الانسان عاقل فلا يوجد تصديق بلا استدلال (٦٨) . وليس الاقرار بديلا عنه . فما

(٦٨) عند بعض الاباضية وعند المفضلة يجوز أن يبعث نبيا بلا دليل ، فى سؤال الرسول : السنا على الحق ؟ اليسوا على الباطل ؟ قال : نعم . قال عمر : فلم نعطى الدين فى ديننا ؟ قال النظام : هذا شـك فى الدين ووجدان خرج فى النفس مما قضى ، المثل د ١ ص ٨٦ ، واجابة على سؤال : هل يكون مؤمنا من اعتقد الاسلام دون استدلال أم لا يكون مؤمنا مسلما الا من استدلال ؟ هناك عدة اجابات : ١ — عند العلوى وعند الاشعرى لا يكون مؤمنا الا من استدلال . وعند الطبرى من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو المحيض من النساء ولم يعرف الله بجميع اسمائه وصفاته عن طريق الاستدلال فهو كافر خلال الدم والمسأل . واذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال . وعند الاشعرى لا يلزمها الاستدلال الا بعد البلوغ . ٢ — عند سائر أهل الاسلام من اعتقد بقلبه اعتقادا لا يشك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وان كان كل ما جاء على حق وبرىء من كل دين سوى دين محمد فانه مسلم مؤمن وليس عليه ذلك ، الفصل د ٤ ص ٥٩ — ٦٠ ، رفض التقليد ، الفصل د ٤ ص ٦٠ — ٦١ ، كل من اعتقد تقليدا من غير معرفة بأدلتها فنظر فيه . فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن أن يرد عليها من التشبيه ما يفسدها فهذا غير مؤمن . ومن اعتقد الحق ولم يعرف دليله وأن ليس فيه من التشبه ما يفسده هل هو مؤمن أو مسلم أو عاصى بتركه النظر والاستدلال ؟ هذا هو تحليل جميع الفقهاء : الشافعى ومالك والاوزعى والثورى وأبو حنيفة وأهل الظاهر والاشعرى . فى حين أنه عند الغزالى لقد صدق العرب الرسول باحساساتهم دون أدلة . وهم متفاوتون فيه . فتصديق المسلم غير تصديق اليهودى أو النصرانى الذى يعقد قلبه على التهويلات والتخريفات وليس على التحقيقات العلمية أو التخيلات

==

المساعدة في اقرار تصديق بلا برهان ؟ وكيف يمكن الدفاع عنه واثباته للناس واعلانه لهم ومواجهتهم بالتحدى . وان ايمان العوام لا يغنى عن برهان الخواص . كما أن اليقين الباطنى امام النفس لا يغنى عن البرهان امام الناس .

٢ - هل الايمان تصديق دون معرفة أو اقرار أو عمل ؟

طبقا للبنية السابقة للشعور في ابعاده الاربعة وفي امكانيات العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية مرة ابتداء من المعرفة وثانية من التصديق وثالثة من الاقرار ورابعة من العمل ، وبعد ظهور احتمالات عشر في عرض المعرفة وعلاقاتها تظهر من جديد نفس الاحتمالات العشر في عرض التصديق . يبدو فيها التكرار في الاحتمال الاول فالتصديق بلا معرفة يعادل المعرفة بلا تصديق والخلاف فقط في البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق ولكن النتيجة واحدة وهى استحالة فصل كل منهما عن

الاقتناعية ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٥ ، وقد صنف المتأخرون الايمان على خمسة اقسام : (أ) ايمان عن تقليد وهو الاخذ بقول الشيخ من غير دليل وهو ايمان العوام (ب) ايمان من علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها وهو ايمان اصحاب الادلة (ج) ايمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب لله ، وهو ايمان اهل المراقبة في مقام المراقبة (د) ايمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب وهو للعارفين في مقام المشاهدة (هـ) ايمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ عن كونه لا يشهد الا الله للواقعين في مقام الفناء . أما حقيقة الحقيقة فهى للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها ، التحفة ص ٣٨ — ٣٩ ، التحقيق هو اثبات الشئ بالدليل ، التحفة ص ٤٠ — ٤١ ، التحقيق أن الادلة قائمة على دعوى الفريقين ، الاتحاف ص ٤٦ — ٤٨ ، وكفى الدليل الاجماعى دون التفصيلى ، التحفة ص ٣٩ — ٤٠ ، وقد اختلفت المعتزلة على فريقين : (أ) المعارف ضرورية ومعتقد الحق ضرورة مؤمن ولو خلطه بفسق فاسق وان اعتقد لا عن ضرورة فهو غير مكلف (ب) اذا كانت المعارف اكتسابيا لا عن غير نظر بل تقليد فهو فاسق بتركه الاستدلال أو كافر لا تصح توبته . وعند أبى هاشم لو عرف الاسلام كله وأدلتها الا دليلا واحدا فهو كافر ، الاصول ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

الآخر . وفي العلاقات الثنائية يتكرر الاحتمال الرابع . فالمعرفة والتصديق دون الاقرار والعمل هما نفساهما التصديق والمعرفة دون الاقرار والعمل . والخلاف أيضا في البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وفي العلاقات الثلاثية يتكرر الاحتمال السابع . فالمعرفة والتصديق والاقرار دون العمل هي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار دون العمل والخلاف في ابداءة كذلك ، مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . كما يتكرر الاحتمال الثامن المعرفة والتصديق دون الاقرار . والخلاف أيضا في البداية ، مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وتكون العلاقة الرباعية باستمرار واحدة . والخلاف فقط في البداية مرة المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ومرة التصديق والمعرفة والاقرار والعمل (٦٩) . وقد تم استبعاد التكرار تدر الامكان باستثناء التصديق كاستدلال ، فالاستدلال معرفة . ومع ذلك فانه معرفة من نوع خاص . اما الاحتمال الاول هل الايمان تصديق دون معرفة ؟ فقد تكرر ذلك من قبل في تحليل المعرفة هل الايمان معرفة دون تصديق ؟ لا يوجد تصديق بلا معرفة والا كان مجرد ايمان اعمى

(٦٩) يبدو تكرار الاحتمالات بين علاقات المعرفة وعلاقات التصديق وفي علاقات تماثل وتضاد على النحو الآتي :

- | | |
|----------------------------------|---------------------------------|
| (أ) معرفة دون تصديق | (أ) تصديق دون معرفة |
| (ب) معرفة دون اقرار | (ب) تصديق دون اقرار |
| (ج) معرفة دون عمل | (ج) تصديق دون عمل |
| (د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل | (د) تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل |
| (هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل | (هـ) تصديق وعمل دون معرفة وعمل |
| (و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار | (و) تصديق واقرار دون معرفة وعمل |
| (ز) معرفة وعمل دون تصديق واقرار | (ز) تصديق ومعرفة واقرار دون عمل |
| (ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار | (ح) تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار |
| (ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق | (ط) تصديق واقرار وعمل دون معرفة |
| (ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل | (ي) تصديق ومعرفة واقرار وعمل |

دون برهان (٧٠) . الوجدان نظري شعوري والتصديق عمل عقلي .
الوجدان فكر شعوري والا فهو انفعال أعمى وهوى ومزاج . ولا يكون
الوجدان وحده أساسا للعمل لأنه يفتقد الوعي النظري بالسلوك .
المتعصب وحده هو الذي يقيم سلوكه على وجدان دون نظر . والمتأمر
هو الذي يسلك بناء على تعصب في صمت دون اعلان . ان التصديق
لا يكون الا تصديقا بشيء . ولا يمكن أن يعرف هذا الشيء الا بالنظر والا
كان تصديقا بشيء مجهول واستحال التفريق بين الاشياء (٧١) .

١ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟ اذا كان التصديق قد قام
أساسا على البرهان النظري وتحولت الشهادة الباطنية ، بالتجرد
والعقل ، الى طاقة حركية فما أسهل بعد ذلك أن تتخارج في القول
وبالتالي يتحول التصديق الى اقرار . لذلك يصعب التفرقة بين التصديق
والاقرار . فما دام التصديق قد قام على أساس معرفي وكان الوجدان
مرتبطا بالارادة والنزوع فانه يصعب التفرقة بين التصديق والاقرار .
فالاقرار اعلان عن التصديق ، وانتقال من التصديق الخارجى الى الصدق
مع النفس الى التصديق الخارجى الى الاعلان ، اعلان المسافة بين المثال
والواقع (٧٢) . ان الفصل بين التصديق والاقرار انما يتم فقط في حالة

(٧٠) لا يثبت التصديق الا مع العلم ، الارشاد في ٣٩٧ ، وعند
ابن حزم لقد عرف اليهود والنصارى كما يعرفون ابناءؤهم ويجدونهم عندهم
مكتوبا في التوراة والانجيل ولكنهم لا يصدقون به فلا خلاف في كفرهم
لانها معرفة بلا تصديق . كما أن ابليس عارف بالله وبلائكته وكتبه ورسله
وبالبعث ولكنه لا يصدق بهما ، الفصل د ٣ ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وقالت
الاشاعرة ان فرعون لم يعرف أن موسى انما جاء من عند الله ورفض
ابن حزم لذلك بأنه عرف ولكنه لم يصدق ، الفصل د ٥ ص ٤٨ .

(٧١) انظر سابقا ثانيا : النظر ، ٢ — هل يوجد ايمان نظري بلا تصديق
أو اقرار أو عمل ؟ (أ) هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟

(٧٢) عند أبي حنيفة التصديق مع الكلمتين ، الموقف ص ٣٨٤ ،
الدر ص ١٦٠ ، الايمان تصديق بالقلب وقرار باللسان ، الدر ص ١٦٢ ،
الايمان عمل القلب واللسان ، وهما التصديق والاقرار ، التحفة ص

الأكراه عندهما يقول الإنسان بلسانه ما لا يعتقد به في قلبه والا كان الامر

٤١ — ٤٢ ، الاتصاف ص ٤٨ — ٥٠ ، الملل ح ٢ ص ١٠٦ ، فالاعمال شرائع الايمان وفرائض له فقط . الايمان هو الاقرار والتصديق ، الفقه ص ١٨٦ ، الاقرار باللسان بالتحقيق ، والتصديق بالجنسان وفق التحقيق ، وتقديم الاقرار للاشعار بالاظهار ، شرح الفقه ص ٧٥ — ٧٦ وعند غسان المرجئي واكثر اصحاب ابي حنيفة الايمان الاقرار والمحبة لله والتعظيم له والبهية منه وترك الاستخفاف ، مقالات ح ١ ص ٢٠٤ ، الايمان هو الاقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه ، الفرق ص ٢٠٣ ، وعند بشر الميرسي واصحابه من المرجئة الايمان في اللغة التصديق ويكون بالقلب واللسان ، وهو أيضا موقف ابن الراوندي ، الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله والاقرار به ، النسفية ص ١٢٤ — ١٢٦ ، حاشية الخيالي ص ١٢٥ ، ولا يكفي التصديق بمعنى التسليم ، وليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لابد منه في التصديق ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٥ ، من قال بلسانه أن الله واحد وعنى به المسيح فهو صادق في قوله مشرك بقلبه . وقد اختلفت المرجئة في الكفر . فهم من يرى أن الكفر خصال كثيرة ويكون بالقلب وبغير القلب . والجهل بالله كفر ، وبالقلب يكون . وكذلك البغض والاستكبار لله والتكذيب برسله بالقلب واللسان ، والاستحقاق يكون بالقلب واللسان دون الجوارح ، وان من لطم الذبي لم يكفر من أجل القتل بل من أجل الاستخفاف وكذلك تارك الصلاة ، مقالات ح ١ ص ٢٠٦ ، وعند ابي معاذ التومني الايمان بالتصديق بالقلب واللسان ، والكفر هو الجحود والانكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه ولكنه علامة الكفر ، الملل ح ٢ ص ٦٥ ، من اضرر الايمان دون لسان لم يستحق الجنة بشرط المعرفة عند الرقاشي وبفضل التصديق عند القطان ، الدر ص ١٩٠ ، الايمان في اللغة التصديق بالقلب واللسان معا ، والفصل ص ٣ ص ١٤ — ١١ الايمان معرفة وتصديق ومحبة واخلاص واقرار ، الموافق ص ٤٢٨ ، الكفر تكذيب لله وللرسول بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح ، التصديق لا يحتل السقوط أصلا والاقرار قد يحتله كما في حالة الأكراه . التصديق بالقلب والاقرار فقط شرط لاجراء الاحكام في الدنيا . من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كان منافقا . ومن صدق بقلبه ولم يقرر بلسانه كان مؤمنا ، شرح التفازاني ص ١٢٦ ، حاشية الخيالي ص ١٢٦ ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٦ ، وعند الاشاعرة والماتريدي الاقرار شرط اجراء الاحكام ، شرح الفقه ص ٧٥ — ٧٩ ، ويتضح أهمية الاقرار في اسلام عمر واعلانه ذلك في الكعبة وبداية تحول الدعوة الاسلامية بعد اعلان عمر من السر الى العلن .

نفاقا في غير حالات الاكراه . بل ان الاقرار هو السبيل الى تطبيق الاحكام الشرعية . ولا يمكن مطالبة الصدق بالطاعات أو تطبيق الحدود قبل الاقرار والاعلان . الاقرار اذن هو الاظهار ولولا الاقرار بعد التصديق لظل الامر سرىا ولما بدأت عملية الصراع الاجتماعى .

بـ هل الايمان تصديق دون عمل ؟ اذا كان الايمان تصديقا يقوم على برهان نظرى ويتخرج في القول فما أسهل بعد ذلك أن يتخرج في العمل . وبالتالي تكتمل ابعاد الشعور في بعده الداخليين : المعرفة ، التصديق ، وبعديه الخارجيين : القول والعمل . التصديق بلا عمل ضيق نفس ، وطاقة مخزنة ، وامكانية بلا تحقق ، وسيلة بلا غاية ، طريق بلا هدف . وكيف يكون الايمان كاملا بلا عمل وقد اقترن العمل بالايمان في اصل الوحي ، والايمان بسلا عمل كصورة بلا مضمون كما ان العمل بلا ايمان كمضمون بلا صورة . بل وفي حالة الاختيار فالعمل بلا ايمان افضل وأبقى من الايمان بلا عمل ، فالمضمون بلا صورة افضل وأبقى من الصورة بلا مضمون . وليس العمل فقط هو المحبة والولاية بل قد يكون الكراهة والعداوة ، فحبة العدل مثل كراهية الظلم ، وولاية الحق تتضمن العداوة للباطل . وان مقاومة الظلم والتخلف والاستغلال قد تكون شرطا للعمل من أجل العدل والتقدم والمساواة . النفي شرط الاثبات ، مقاومة السلب شرط تحقيق الايجاب . لذلك لا يمكن تأجيل العمل على الايمان أو تأخيره عنه (٧٣) . العمل تحقيق للتصديق وتعبير عنه . والتصديق الذى لا يتخرج في العمل يولد ميتا ويفقد مصادر طاقته وتفاعله

(٧٣) عند أهل السنة اسم الايمان لا يزول بذنب دون الكفر ، ويكون مؤمنا وان غسق بمعصية ولا يحل قتل مسلم الا بردة بعد احصان أو قصاص ، الفرقى ص ٣٥١ — ٣٥٢ . والارجاء على معنيين : الاول التأخير والثانى تأخير العمل على النية والقصد فلا تنفع مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة ، المثل ح ٢ ص ٥٨ ، الايمان تصديق مع العمل بموجب التصديق ، المواظبة في العمل تعبير عن التصديق ، المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدى ورسوخه في النفس ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٥ ، الايمان قول وعقد وان عرى عن العمل ، النهاية ص ٤٧١ .

مع العمل . لا يكفى العمل المحبة والخضوع والالتسليم بل والطاعة فهذه أعمال
سكونية خارجية صورية آلية أثر من آثار التصوف على العقيدة بعدد
ازدواج التصوف مع الاشعرية عند المتأخرين . قد يكون لاجراج العمل
مدلول سياسى لاكتفاء الناس بالايمان واسقاط العمل تحقيقا للاستسلام
النهائى وامانا من الثورة . أما الاختيارات الاخرى فهى أيضا مكررة مثلا :
هل الايمان تصديق واقرار دون معرفة وعمل ؟ اذا أصبح الايمان
تصديقا مصحوبا بالاقرار أى تجربة داخلية تتحول الى تعبير خارجى فما
أسهل بعد ذلك أن يكتفى التحقيق فيتحول النظر الى عمل . واكتفى
التصديق بالمعرفة يؤدى بالضرورة الى اكتمال القول بالعمل . وبدلا من
أن يتحول نصف الطاقة أى التصديق الى نصف الحركة أى العمل تتحول
الطاقة كلها الى التصديق والمعرفة الى الحركة كلها الى القول
والعمل (٧٤) . تصعب التفرقة اذن بين التصديق الذى يتحول الى اقرار
والعمل لان التصديق بمعنى الاذعان والاقرار تعبير عن الاذعان . فان
التعبير له شكلان : الاقرار والعمل . وما دام قد تخرج بالاقرار فليس هناك
ما يمنع أن يتخرج فى العمل وبالتالي يتحقق الفعل . وان كل محاولة لجعل
التصديق خارج الفعل وجعل الاقرار مقطوع الصلة بالارادة واللغة فانه
لا يهدف الا الى امانة الايمان ، وذلك نتيجة لسيادة التصوف كعلم لبواطن
القلوب على الاشعرية السائدة .

أما سؤال : هل الايمان تصديق وعمل دون معرفة واققرار ؟ فيشير
الى نفس السؤال السابق فى علاقات النظر : هل الايمان معرفة وعمل
دون تصديق واققرار ؟ فمع أن الايمان ما وقع فى القلب وصدق العمل
وهو أفضل من المعرفة النظرية والقول الفارغ وهو طريق العمل الصامت
الناجى عن التصديق القلبي الا أنه قد يتحول الى عمل سرى ان لم يصاحبه

(٧٤) المعرفة والاقرار أولى من التصديق والاقرار لان التصديق
الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف فى قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالأجماع ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ .

الاعلان . وقد يصبح تعصبها وضيق أفق ان لم يرتكز على أساس نظرى (٧٥) .

جـ — هل الايمان تصديقي واقرار وعمل دون معرفة ؟ فى العلاقات الثلاثية التى يبدأ التصديق بها يكون الايمان تصديقا واقارارا وعملا دون معرفة . وفى هذه الحالة يكون السلوك أيضا صادقاً علينا ولكن ينقصه بعض القدرة على الحوار مع الآخرين والتعامل مع الواقع الاحصائى وفهم علل السلوك . فالنشاط لا يعفى من الفهم ، والحركة لا تغنى عن الادراك . يستحيل تحقيق فعل واع باجتماع الابعاد الثلاثة : التصديق والقرار والعمل دون المعرفة نظرا لغياب الجانب النظرى للسلوك . قد

(٧٥) وهذا هو الحديث المشهور « ليس الايمان بالتخلى ولا بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقته العمل » الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، ان اصل الكلام فى النظر الوصول للمعرفة . . مفهوم الايمان الانقياد الباطنى ، ومفهوم الاسلام الانقيادى الظاهرى ومنطلقهما ليس الا مما علم من الدين بالضرورة لانه هو الذى يكفر عدم الانقياد له لغيره . القلب اصل الجوارح لتبعيتها له صلاحا وفسادا . الايمان شرط لصحة اعمال الجوارح . الاسلام هو الاقرار الظاهر باللسان ، الحاشية ص ٤٤ ، لا يكفر من قال ان الايمان عقد بالقلب واقرار باللسان دون العمل بالجوارح وان كان خطأ أو بدعة فهو ايمان ناقص وليس كاملا . الفصل د ٣ ص ١٥٣ ، لم يرض الرسول بمجرد الشهادة أو القول واضمار ما خلافه فى القلب فاذا حدث ذلك كانوا منافقين لا ايمان لهم أو كاذبين . فالتصديق مع الاقرار ، النهاية ص ٤٧٣ — ٤٧٤ ، الايمان عبارة عن الاعتقاد والقول بسبب ظهوره والاعمال خارجة عن معنى الايمان والدليل : (أ) ان الله جعل محل الايمان القلب ، والقلب محل الاعتقاد (ب) كلما ذكر الايمان بمطلق الاعمال الصالحة والعطف يوجب التفسير (د) اثبات الايمان مع الكبائر مثل قاتل النفس عمدا عدوانا بالمؤمن وسعى الباغى مؤمنا . واحتج المخالف بأن الاعمال مسماة الدين ، والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان . ويجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الامكان . الايمان له اصل وله ثمرات . والاصل هو الاعتقاد . وأما هذه الاعمال فمقد يطلق لفظ الايمان عليها كما يطلق أصل الثمرة على ثمراته ، المسالم ص ١٤٤ — ١٤٧ .

يقع الفعل ولكنه يكون انفعالا وخطابة ، حماسا واندفاعا غير قادر على احتواء افعال الآخرين الذين يخالفونه في المعارف (٧٦) .

د - **الايمان تصديق ومعرفة واقرار وعمل** . هذه هى العلاقة الرباعية الاخيرة التى تتفق مع الاحتمال الاخير فى علاقات المعرفة وهى أن الايمان معرفة وتصديق واقرار وعمل . والخلاف فقط فى البداية بالمعرفة اولا وبالتصديق ثانيا . والحقيقة أن كل بعد يحتوى على الابعاد الثلاثة الاخرى . اذ يستحيل وجود تصديق بلا عمل فالطاقة لابد وان تتحول الى حركة . ان كل تصديق هو تصديق بشئ . وهذا الشئ يتأسس فى الذهن ، ويعبر عنه باللسان ، ويتحقق باليد . فإذا كان الايمان هو المعرفة والتصديق فإن الاسلام هو الاقرار والعمل . وبالتالي يضم الاسلام الاحسان . ان الوحدة بين الداخل والخارج بين الطاقة والحركة ، بين التصور والنظام ، او كما يقول القدماء بين العقيدة والشريعة هو تحقيق للايمان الكامل الذى يجمع بين النظر ، المعرفة والتصديق ، والعمل أى الاقرار والفعل . بهذه الوحدة لا تتسرب الطاقة الداخلية ولا يبتسر الفعل الخارجى (٧٧) .

(٧٦) الايمان فى اللغة التصديق . وشرعا تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به ضرورة عندنا ، وعند كلمتى الشهادة عند الكرامية ، وعن أمثال الواجبات والاجتناب عن الحرمات عند المعتزلة ، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف ، الطوالع ص ٢٢٧ ، النهاية ص ٤٧١ - ٤٧٢ ، الايمان عقد بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان ، الانصاف ص ٥٥ - ٥٦ ، المواقف ص ٣٨٥ ، الغاية ص ٣١١ - ٣١٣ ، فعل القلب واللسان والجوارح ، الدر ص ١٦٠ - ١٦٢ .

(٧٧) اختلف أبو الحسن فى معنى التصديق . قال مرة هو المعرفة بوجوب الصانع والوحيته وقدمه وصفاته ، ومرة هو قول فى النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان . فيسمى الاقرار باللسان تصديقا . والعمل بالاركان أيضا من باب التصديق بحكم الدلالة ، دلالة الحال . كما أن الاقرار تصديق بحكم الدلالة ، دلالة المقال . فكان المعنى القائم بالقلب هو الاصل المدلول والاقرار والعمل دليلان ، النهاية ص ٤٧٢ ، الاسلام هو التسليم والانقياد لاوامر الله عن طريق

رابعاً : الاقرار .

الاقرار هو البعد الثالث للشعور بعد المعرفة والتصديق وقبل العمل . ويعنى الاقرار التلفظ بكلمتى الشهادة . فالاقرار هو القول . أى عمل اللسان والنطق بكلمة تعلن عن التصديق الذى يعلن بدوره عن البرهان . وما فائدة القول ان لم يعبر عن شئ ؟ فالقول لفظ يعبر عن معنى . والمعنى يكون فى الشعور ينكشف فى تجربة تصديق ويدرك بالذهن ثم يتحقق بالعمل .

١ — ماذا يعنى الاقرار ؟

الاقرار هو النطق بكلمتى الشهادة حتى ولو اضر صاحبها الكبر أو النفاق أى حتى ولو لم تكن هناك معرفة أو تصديق بهاتين الكلمتين . ويظل ايمان الكافر أو المنافق الناطق بالشهادتين مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء اجمعين ! الاقرار باللسان وليس تصديقاً بالقلب أو برهاناً بالعقل أو فعلاً باليد . وقد تواتر اقتناع الرسول بالكلمتين ومنعه التفتيش فى الضمائر وشق قلوب الناس . وما علينا الا الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . والظاهر عندنا هو القول أو الفعل والباطن هو المعرفة أو التصديق . ويكفى فى الاقرار مرة واحدة دون التكرار على عكس الاعمال الشرعية مثل الصلاة التى يقصد من الامر فيها التكرار . وبعد ازدواج التصوف مع الاشعرية أصبح الاقرار قديماً فى عهد الذر عندما أشهد الله الناس على انفسهم « الست بربكم ؟ » فقالوا : بلى . وبالتالي لا يحتاج

اللغة . وهناك فرق بين الايمان والاسلام ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ، ولا يوجد اسلام بلا ايمان . وهما كالظهر مع البطن . والدين اسم واقع على الايمان والاسلام والشرائع كلها ، الفقه ص ١٨٦ ، الايمان محض التصديق والاسلام هو الاقرار وعمل الابرار ، الاسلام علانية والايمان سرا ، الاول ظاهراً والثانى باطناً ، الاول بالقول والعمل والثانى بالمعرفة والتصديق ، شرح الفقه ص ٧٩ — ٨٠ .

الانسان الى تكرار الاقرار في الدنيا الا مرة واحدة (٧٨) . والحقيقة ان جعل الايمان مجرد اقرار دون تصديق أو معرفة أو عمل هو ابتسار له وجعله مجرد قول أو نطق أو اعلان . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجيء به الرسول دون تصديق به والتحقق من صحته ؟ اليس الاقرار اقرارا بشيء وتصديقا بشيء واعلانا عن شيء ، يدركه المؤمن ويصدق به ويعمل

(٧٨) هذا هو موقف محمد بن السجستاني وأصحابه من غلاة المرجئة وموقف الكرامية والكعبي . فعند محمد بن السجستاني وأصحابه ، الايمان هو الاقرار باللسان بالله وان اعتقد الكفر بقلبه . فاذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . الفصل د ٥ ص ٤٦ ، الارشاد ص ٣٩٦ ، النهاية وبيت المقدس ، الموافق ص ٤٢٩ ، وعند الكرامية فالمنافق المشرک مؤمن حقا ص ٤٧٧ ، الموافق ص ٤٢٩ ، وعند الكرامية فالمنافق المشرک مؤمن حقا وان ايمانه كايما جبرائيل وميكائيل والانبياء أجمعين ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، الايمان هو كلمتنا الشهادة ، الموافق ص ٣٨٤ ، وقد تواتر أن الرسول والصحابه والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ، من أتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين . الموافق ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، الايمان هو التصديق ، والتصديق باللسان . وكان النبي يقنع به من غير استفسار عما في القلوب ، شرح التفتازاني ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ليس المعتبر عند الكرامية الا مجرد اللفظ الدال على معنى ، حاشية الخيالي ص ١٢٧ ، هو اللسان فقط حتى ولو أضمر الكفر ، الدر ص ١٦٠ ، الايمان هو الاقرار سواء كان عن اخلاص أو نفاق ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب ، والكفر باللسان ، وانكروا معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان . فالمنافقون مؤمنون على الحقيقة ، والكفر هو الجحود والانكار له باللسان دون الجوارح ، مقالات د ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، وامة الاسلام جامعة لكل من أقر شهادتي الاسلام لفظا . كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله فهو مؤمن حقا من أهل الاسلام سواء كان مخلصا أو منافقا أو مضمرا الكفر والزندقة . المنافقون مؤمنون وايمانهم مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء والملائكة مع اعتقادهم النفاق واطهار الشهادتين ، الفرق ص ١٢ ، الايمان قول باللسان وان اعتقد الكفر في قلبه ، الملل د ٢ ص ١٠٦ ، اسم ملة الاسلام واقع على كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله سواء أخلص في ذلك أو اعتقد خلافه . وكذلك الكعبي أن اسم الاسلام واقع على كل مقر بنبوة محمد ، وأن كل ما جاء به حق كائنا قوله بعد ذلك ما كان . وهذا يلزم ادخال العيسوية من اليهودية والمشكانية منهم في ملة الاسلام لانهم يقولون لا اله الا الله ويزعمون أن محمدا كان مبعوثا الى العرب وقد أقروا بأن ما جاء به حق ، الفرق ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

على تحقيقه ؟ يظهر الايمان في ابعاد الشعور كلها ، في المعرفة والتصديق والعمل ظهوره في الاقرار . ان جعل الايمان هو الاقرار وحده لهُو تخل عن الايمان كتجربة شعورية ، نظرية ووجدانية ، كمعرفة وتصديق ، كما أنه تخل عن الايمان كتجربة عملية فعلية والاكتفاء بالاعلان (٧٩) . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجيء به الرسول دون التصديق به والتحقق من صدقه ؟ ان الاقرار شرط كمال وليس شرط صحة . هو اعلان عن التصديق وليس تحقيقا له . وقد يتم تحقيقه بالفعل حتما دون اعلان ، وبالتالي يكون الفعل هو العلامة الظاهرة . الاقرار اعلان دون عمل ، تحقيق كمال بلا مضمون ، وتحقيق فارغ . ان أقصى ما يستطيع الاقرار هو أن يكون أولى البدايات في ظروف صعبة كبداية لعملية التعلم من الاقرار الى العمل ثم الى التصديق وأخيرا الى المعرفة . فالإقرار هو الاعلان عن النية ثم تتحقق في أعمال حتى ولو كانت هي الشعائر والطقوس مشفوعة بالأعمال الصالحة . وربما لا يأتي التصديق الا

(٧٩) لقد حاجج المتكلمون والفقهاء موقف المرجئة والكرامية . فان قيل لم لا تجعلون التصديق باللسان فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك ؟ قلنا : لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن التلفظ به مصدقا قطعا . فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها . فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ويؤيده قوله تعالى « من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » . وأيضا « قالت الاعراب آمنا . . » ، وان حجة الكرامية معارضة بالاجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ولا نزاع في أنه يسمى ايمان لغة ، وأنه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا . وانما النزاع فيما بينه وبين الله . يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ، مواقف ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وفي الحديث « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها إمطة الاذى عن الطريق » ، المواقف ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ، الايمان بسيط وهو الحق ، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر أو لباة فهو مؤمن . فالنطق شرط كمال فيه كيفية الاعمال من صلاة وضوء وزكاة وحج لا شرط صحة ولا كجزء من حقيقته ، شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لأن التصديق لخفائه قلبي فلا بد من علامة ظاهرة تدل

بالبرهان ولا تأتي المعرفة الا في النهاية . فاذا ما ثبت الايمان بدأت المعرفة
ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . قد يخالف الاقرار التصديق في حالة
القهر والاضطهاد فيضطر المؤمن أن يقول شيئا لا يصدق به ويجده
تخفيفا لآلام العذاب . ولكن الافعال هي الافعال الحرة وليست أفعال
الاكراه . وحين يصعب العمل المباشر قد يتحقق الايمان بالقول حتى يأتي
العمل في ظرف أكثر ملاءمة ويكون أقرب الى النجاح . وطالما كان الاقرار
هو اساس الاحكام الشرعية فعليه يكون الحكم بالايمان والكفر والفسق
والعصيان والارتداد وسائر الاحكام (٨٠) . لذلك قد يكون لهذا الاختيار ،
الايمان اقرار ، مغزى سياسى من أجل عدم تكفير الحكام وقبول الامة
لهم ما داموا يشهدون ويقررون بكلمتى الشهادة في مقابل اختيار آخر تجعل
الاعمال مع الاقرار، وتضع التصديق اساسا للاقرار، وهو اختيار المعارضة .
وقد يكون في حالة أخرى رد فعل على تكفير الناس والخصومات المتبادلة
من أجل لم الشمل وارساء قواعد الوحدة الوطنية على الحد الأدنى من
الاتفاق ، وهو القول ، وان صعب التفسير والتصديق .

وقد تكون هناك صلة بين التجسيم كأحد اختيارات التوحيد والاقرار
كأحد اختيارات الايمان ، وبالتالي تكون هناك صلة مقابلة بين التنزيه
في التوحيد والعمل في الايمان . فالتجسيم يجعل الواقع في جسم الله
وبالتالى لا يحتاج الى الدخول فيه بالفعل .

(٨٠) عند الفقهاء الزنديق من أظهر الاسلام وأسر الكفر تقبل
توبته إلا مالك ، الدر ص ١٧١ — ١٧٢ ، وعند الحنفية (١) من أتى بلفظ
الكفر عن اختيار وهو يعلم أنه كفر لا يكفر (ب) لو كان في المسألة
وجوه تكفر يكفر ، ووجه يمنع التكفير لا يكفر (د) من تلفظ بالكفر يقرر
بالتوبة وتجديد النكاح (د) من كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالايمان
فهو كافر (هـ) جحود الكفر التوبة (و) من ارتد ثم أسلم وقد حج عليه أن
يحج دون أن يعيد الصلوات والزكاة والصيام (ز) المؤمن عند ارتكاب
الكبيرة إذا كان خائفا من الله وغير مستخف بالشارع مؤمن ح — ايمان
اليأس غير مقبول وتوبة اليأس مقبولة ، الدر ص ١٦٩ — ١٧٠ .

٢ — هل الايمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟

طبقا لنسق العلاقات بين الاقرار كبعد ثالث للشعور والابصار الثلاثة الاخرى : المعرفة والتصديق والعمل ، فان كل العلاقات الثنائية والثلاثية وجدت من قبل في علاقات المعرفة والتصديق . فالاقرار دون معرفة هو نفسه المعرفة بلا اقرار ، والاقرار دون تصديق هو نفسه التصديق دون اقرار . وبالتالي لا تبقى الا علاقة واحدة وهى الاقرار دون عمل . وفى العلاقات الثنائية ، الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، هى نفسها التصديق والعمل دون الاقرار والمعرفة ، كما أن الاقرار والتصديق دون معرفة وعمل هو نفسه المعرفة والعمل دون الاقرار والتصديق . وفى العلاقات الثلاثية للاقرار فى احتمالاتها الثلاثة توجد هى نفسها فى العلاقات الثلاثية للمعرفة والتصديق . والعلاقة الرباعية الوحيدة توجد متكررة سواء كانت البداية المعرفة أو التصديق أو الاقرار (٨١) .

(٨١) يوضح الجدول الآتى الاحتمالات العشرة فى علاقات كل من المعرفة والتصديق والاقرار وكيف أنه لا يبقى فى التصديق الا خمسة احتمالات وفى الاقرار احتمالان . ويمكن التعرف على علاقات التماثل والتضاد بين أ — المعرفة والتصديق ب — المعرفة والاقرار ب — التصديق والاقرار هـ + و — المعرفة والتصديق د + و — المعرفة والتصديق والاقرار ... الخ . وما زال الامر فى حاجة الى توضيح أكثر لهذه العلاقات والتميز بين التماثل والتضاد اعتمادا على حساب الاحتمالات . يكفى فقط النموذج كمدخل تقريبي لمزيد من الاحكام وربما بالاعتماد على الحاسب الآلى .

الإقرار	التصديق	المعرفة
<p>اقرار دون معرفة</p> <p>اقرار دون تصديق</p> <p>اقرار دون عمل</p> <p>اقرار ومعرفة دون تصديق وعمل</p> <p>اقرار وتصديق دون معرفة وعمل</p> <p>اقرار وعمل دون معرفة وتصديق</p> <p>اقرار ومعرفة وتصديق دون عمل</p> <p>اقرار ومعرفة وعمل دون تصديق</p> <p>اقرار وتصديق وعمل دون معرفة</p> <p>اقرار ومعرفة وتصديق وعمل</p>	<p>تصديق دون معرفة</p> <p>تصديق دون اقرار</p> <p>تصديق دون عمل</p> <p>تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل</p> <p>تصديق واقرار دون معرفة وعمل</p> <p>تصديق وعمل دون معرفة واقرار</p> <p>تصديق ومعرفة واقرار دون عمل</p> <p>تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار</p> <p>تصديق واقرار وعمل دون معرفة</p> <p>تصديق ومعرفة اقرار وعمل</p>	<p>(أ) معرفة دون تصديق</p> <p>(ب) معرفة دون اقرار</p> <p>(ج) معرفة دون عمل</p> <p>(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل</p> <p>(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل</p> <p>(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار</p> <p>(ز) معرفة وتصديق واقرار دون عمل</p> <p>(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار</p> <p>(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق</p> <p>(ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل</p>

أ — هل الإيمان اقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثنائية هذا هو الاحتمال الوحيد الذى لم يعرض بعد : هل هناك اقرار دون عمل ؟ الحقيقة ان القول أحد مظاهر السلوك مثل العمل ، فالقول سلوك لغوى والعمل سلوك اجتماعى . ولا يمكن أخذ أحد مظاهر السلوك دون الآخر . كما أن الاقرار ليس له صيغة معينة بل هو صياغة تدل على مضمون . ليس الاقرار اذن مجرد كلمة بل هو فعل شعور يتطلب سلوك هو الاقرار . ولما كانت شرائط الإيمان وأوصافه داخلة في الاقرار فان الإيمان لا يكون اقرارا فحسب بل هو الاقرار بالاضافة الى شرائط الإيمان وأوصافه . والعمل يأتى في المقدمة ، حق الإيمان . ويتضح ذلك في النطق بالشهادتين . اذ لا تعنى الشهادة مجرد اقرار بالقول ، مجرد التلفظ بعبارة ، والنطق بقضية بل تعنى فعل « أشهد » وهو فعل شخصى فى ضمير المتكلم المفرد . والشهادة رؤية ووعى وواقع واعلان . الشهادة تحقق من أمر واقع . الشاهد حامل الحق ، ورأى الواقع الذى يؤخذ برأيه فى القضاء حين الفصل فى الخصومات . الشاهد هو الشاهد على عصره ، هو الذى يرى عصره رؤية حق ، ويأخذ قضائه العصر بشهادته . وقد تكرر فعل « أشهد » مرتين ، الاولى فى التوحيد والثانية فى الوحي مما يدل على أن أصل التوحيد لا ينفصل عن الكلام أى الفكر المصدق والمحول الى الفعل . وقد تصل الشهادة القولية الى حد الشهادة الفعلية عندما يتحول الشاهد الى شهيد بفعل الشهادة ولما كان النطق بالشهادتين للقادر المتكبر فهو فعل يحتاج الى قدرة وليس مجرد قول بلا ثمن . وليست القدرة عضوية خالصة ، القدرة على تحريك اللسان والشفتين وإخراج هواء الحنجرة من خلال الحبال الصوتية فهذه قدرة لا يملكها الاخرس وحده بل هى قوة معنوية تكشف عن القدرة على الرفض ، رفض آلهة العصر وتآليه الطاغوت حتى يتحرر الوجدان البشرى ويكون قادرا بعد ذلك على الانتساب الى مبدأ واحد ، عام شامل ، يتساوى أمامه البشر جميعا . لذلك ضم فعل الاقرار فعليين : الاول فعل النفى « لا اله » والثانى فعل الاثبات « الا الله » ، من أجل تحرير الوجدان البشرى من الطاغوت والتعبير عن الهوية المطلقة اذ ان العبارة اذا ما حذفنا النفى والاستثناء كانت « اله الله » أى تعريف الشئ

بنفسه وهوية الذات مع الموضوع وتطابق المبتدأ مع الخبر . لذلك لا يجوز نطق الاطفال والصبية والمجانين بها لان الاقرار له ثمن وله حق من العقل والقلب والفعل ، في المعرفة والتصديق والعمل . واذا كانت الشهادة تتطلب الازعان فانها تتطلب الفعل . فليس الازعان مجرد خضوع واستسلام ، فعل سلبي ، بل هو قبول عن رضى ، أى فعل ايجابى . وقد يظهر هذا القبول فى صورة غضب وتمرد وثورته على الواقع الذى تدحضه الشهادة وينفيه الاقرار . واذا كانت الشهادة تتطلب الانقياد والامثال بدليل حروب الردة فان ذلك يعنى أن للشهادة حقا ، حتى فى المال مثل حق الزكاة . فالشهادة اذن فعل ، والاقرار سلوك . وليس اهل على ذلك ايضا من أن الاحكام الشرعية لا تجوز الا بعد القول وأن الفرائض لا تتحقق الا بعد الشهادة . فالاقرار التزام بفعل وليس مجرد قول فارغ لا مضمون له ولا حق فيه . واذا لم يكن للشهادة صياغة محددة بل تصح لها أية صياغة فان ذلك يدل على أنها مضمون وليست صورة . وان الاقرار ليس مجرد كلمة بل هو فعل للشعور ، وأنه معنى وتوجه يتطلب سلوكا هو حق الاقرار (٨٢) .

وماذا عن الفرائض ان لم تكن أعمالا تضاف الى الاقرار ؟ الا يقبوم الفقيه كله على الحكم والتحكيم للأفعال وليس للأقوال ؟ وكيف سيحاسب الناس يوم القيامة وعلى أى شئ ان لم تكن على الاعمال ؟ وماذا سيفقر الله يوم القيامة ان لم تكن الاعمال ؟ وماذا تتم التوبة فى الدنيا ان لم تكن على الاعمال ؟ الاعمال حقيقة وليست مجازا ،

(٨٢) عند الشافعية تصح الشهادة بغير الصياغة المعروفة ، الدر ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند أبى حنيفة الايمان المجمل يتم بشهادة واحدة وعند الشافعية بالشهادتين ، التحفة ص ٤٠ — ٤٣ ، الاتحاف ص ٤٧ — ٥٠ ، الجوهرة ص ٤١ — ٤٤ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

والنطق يشترط للاحكام عليه والفعل بهبإدى الاسلام

الوسيلة ح ٢٦ ، القول ص ١٦ ، شرح الخريدة ص ٢٦ .

م ٥ — الايمان والعمل — الامامة

أعمال فعلية وليست وهمية . لا تقتصر فقط على الشرائع بل تضم أيضا الأعمال الصالحة المقرونة دوما بالإيمان . وإذا كان أصل التوحيد يتوجه إلى الإقرار بأن أصل العدل يتوجه إلى الأعمال . أن الأرجاء لا يشترط تأخير الفعل على القول ، ولا العمل على الإقرار . ليست هذه هي الأخلاق اليهودية أو التطهرية التي تقسم على أن اليهود هم أبناء الله وأحباؤه بما داموا ظاهرين فلا عبادة بالأعمال ؟ (٨٣)

(٨٣) حجة الجهمية والكرامية والاشعرية وأبي حنيفة واحدة . وهي أن الإيمان في اللغة هو التصديق ، والسبل بالجوارح ليس تصديقا . الإيمان توحيد والأعمال لا تدخل فيه . ولو كانت الأعمال توحيدا لكان قد ضاع بضياعها مثل المعتزلة والخوارج ، وهو ليس موقف أهل السنة . عند المرجئة من شهد شهادة الحق دخل الجنة وإن عمل أي عمل كما لا تنفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة . لا يدخل النار أبدا وإن ركب العظائم وترك الفرائض والكبائر ، التنبيه ص ١٦ ، لابد من الإقرار باللسان بالشهادة بأن لا إله إلا الله وبالأنبياء وبما جاء من عند الله ثم ترك من العمل فهو مؤمن لا ينقصه شيء ، التنبيه ص ١٥١ ، ليس في إيمانهم نقص وإن زنى أحدهم بامرأة أخيه أو ارتكب العظائم وأتى الكبائر والفواحش وشرب الخمر ، وقتل النفس وأكل الحرام والربا وترك الصلاة والزكاة والفرائض ، وأغتاب وهمز ولمز ونهى ، التنبيه ص ١٥٣ ، عند المرجئة الإقرار بالتنزيل وإن جحد التأويل . نشهد ولكن لا ندري من محمد هو الذي بمكة أم بالمدينة أو بخراسان . ونقر بالحج ولا ندري هل هو بمكة أو بخراسان ، ونقر بأن الخنزير حرام ولا ندري هل هذا خنزير أم حمار وإبليس لم يعترف ما أقربه ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند غيلان (رواية زرقان) الإيمان إقرار باللسان وهو التصديق ، والمعرفة بالله فعل الله وليست من الإيمان . فالإيمان في اللغة هو التصديق ، والتصديق باللسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعند أبي ثوبان الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وما كان لا يجوز في العقل إلا أن يفعله وما كان جائزا في العقل إلا يفعله فليس ذلك من الإيمان ، مقالات ج ١ ص ٩٩ ، قالت المرجئة بالأرجاء في الإيمان ، الفرق ص ٢٥ ، وهي ثلاثة أصناف (أ) الأرجاء في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية ، المعتزلة وغيلان وأبي شعر ومحمد بن شبيب البصري (ب) الأرجاء بالإيمان والجبر في الأعمال مثل جهم بن صفوان (ج) أرجاء العمل عن الإيمان بمعنى التأخير وهم اليونانية والثوبانية والمريسية والثومية ، الفرق ص ٢٠٢ ،

لقد ثبتت السلطة القائمة هذا الاختيار اما عن حسن نية او عن سوء نية . فاذا كان الاختيار عن حسن نية فان الهدف يكون هو لم الشمل ، وتحقيق الوحدة الوطنية وعدم التفتيش في ضمائر الناس لمعرفة تصديقهم بها يقررون او الدخول في اذهانهم لمعرفة ماذا يعرفون او حتى الحكم على اعمالهم . فقد بعث الانبياء والرسول هداة لا قضاة ويرجى ، الحكم على اعمالهم لليوم الآخر . وقد يكون ذلك كرد فعل على تكفير الخصوم واقتتال الفرق ، وقطع الرقاب طبقا للاعمال ، وبالتالي حقنا الدماء وحفاظا على وحدة الامة اصبح هذا الاختيار احد وسائل لتحقيق هذا الهدف . ولكن لما كانت السلطة القائمة هي ايضا تشهر سلاح تكفير الخصوم وتأييد السلطان فانها باخراجها العمل عن الايمان جعلت افعال الخصوم سياسية خالصة لا شأن لها بالايمان وبالتالي تقضى على شرعية المعارضة . وفي الوقت نفسه تخرج اعمال السلطان من الايمان حتى يظل الحكم شرعيا ما دام السلطان يقر بالشهادتين ! وفي الوقت نفسه تجعل السلطة القائمة المنظومة العقائدية اساسا للتكفير مما يمكن لها من حصار المعارضة السياسية التي تتهم بالتأويل وبالتالي الخروج على العقائد السنية الحرفية الشيعية التي تتفق مع اذواق العامة وتصوراتها وبالتالي يمكن عزلها سياسيا في الدنيا وعزلها دينيا في الآخرة . وذلك ليس فقط للمعارض ولكن لقومه وشيعته وانصاره حتى ولو غزا مع المسلمين وشارك في قضاياهم وكان المحك في الايمان والكفر هو الخضوع

ولذلك سموا مرجئة ، الفرق ص ٢٠٧ : الايمان اقرار باللسان ، الفصل ح ٥ ص ٤٦ ، هذه الطوائف لو كانت جزءا من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تكديرا وبالمعصية نقصا . وقد فند الرازي هذه الحجة بأربعة حجج أخرى مناهضة هي : (أ) فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان . (ب) قاطع الطريق يجزى يوم القيامة والمؤمن لا يجزى (ح) لو كان الايمان التصديق لكان كل من صدق الخبث والطاغوت مؤمنا (د) الآيات القرآنية التي تربط بين العمل والايمان ، المحصل ص ١٧٤ .

السلطان أو المعارضة له (٨٤) . وقد تأخذ بعض فرق المعارضة الشعبية مثل هذا الموقف بدافع المصالحة الوطنية بين السلطة القائمة والمعارضة الجذرية (٨٥) . فإذا ما ظهر الواقع في التجسيم فإنه يتلاشى في اليمين

(٨٤) عند أهل السنة اسم ملة الاسلام واقع على كل من أقر بحدوث العالم وتوحيده وصالته وقديسه ، وأنه عادل حكيم مع نفى التشبيه والتعميل ، وأقر مع ذلك بنبوة جميع أنبيائه وبصححة نبوة محمد ورسالته الى الكافة وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق وأن القرآن منبع شريعته وبوجوب الأركان الخمسة . فإن لم يخلط إيمانه بدعة شنعاء تؤدي الى الكفر فهو الموحّد السنّي وأن ضم الى ذلك بدعة شنعاء مثل الباطنية أو البيانية أو المخيرية أو المنصورية أو الجناحية أو السبئية أو الخطابية من الرافضة أو كان على دين الحنولية أو أصحاب التناسخ أو الميمنية أو اليزيدية من الخوارج أو على دين الخابلية أو الحميرية من القدرية أو كان ممن يحرم شئاً من نفس القرآن على إباحته باسمه أو أباح ما حرم القرآن باسمه فليس من جملة أمة الاسلام . وإن كانت بدعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الامامية أو من جنس بدع الخوارج أو المعتزلة أو البخارية أو الجهمية أو الضارية أو المجسمة كان من جملة أمة الاسلام في بعض الأحكام ، الدفن في مقابر المسلمين ، وإن يدفع اليه سهمه من الغنيمة إن غزا مع المسلمين ولا يمنع من دخول المساجد والصلاة فيها . ويخرج في بعض الأحكام مثل أنه لا تجوز الصلاة عليه ولا خلفه ولا تحل ذبيحته وامراته للسني أو نكاح السنية ممن أحدهم ، الفرق من ٢٣١ — ٢٣٢ .

(٨٥) العجيب أن تتبنى بعض فرق الخوارج والمعتزلة هذا الرأي فعند بعض الرواغي أن ظهور الأيمان من خلال القول لا يعد إيماناً بل اسلاماً . وعند الزيدية من شهد أحمد بالنبوة من أهل الكتاب وإن لم يدخلوا في دينه ويبدلوا بشريعته فهم مؤمنون ، مقالات ح ١ ص ١٧١ ، من قال بلسانه « أن الله واحد » وعنى به المسيح فهو صادق في قوله بمشرك بقلبه ، مقالات ح ١ ص ١٧٣ ، وعند الفضيلة الصفرية من قال لا اله الا الله محمداً رسول الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضره إذا قال الحق بلسانه ما اعتقد بقلبه ، الفصل ح ٥ ص ٣١ ، وعند الكندي من المعتزلة أن قول الفاضل « أمة الاسلام » تقع على كل مقرر نبوة محمد وإن كان كل ما جاء به حقاً كائناً في قوله بعد ذلك ما كان . وهذا يناقض بقول النيسورية من أصحابهم أن يقولوا نبوة محمد وبأن كل ما جاء به حق ولكن الى العرب وليس الى بني اسرائيل ويقولوا مشكائية اليهود أن قالوا مشكائية أن محمداً رسول الله الى العرب والى سائر الناس ما خلا اليهود ، وأقروا بالشهادتين وهم ليسوا من أمة الاسلام لقولهم أن شريعة الاسلام لا تنزلهم ، الفرق من ١٢ — ١٣ .

ويصبح الايمان مجرد اقرار (٨٦) . ومع ذلك كى تظهر السلطة القائمة في مظهر المدافع عن الدين فانها تهاجم الاقرار باعتباره كافيا في الايمان ، وترفض ارجاء العمل على الايمان بالنسبة للعامة حتى تظل العسامة في الايمان التقليدى ومظاهر العمل التقليدى له اى في الشمامير والطبوس بعيدا عن المعارضة السياسية (٨٧) . وتروج الاحاديث لنقد كل اختيار . ولما كانت السلطان السياسية والدينية متعاونتين ، فانه سرعان ما تروج احاديث لتأييد السلطة وتنفيذ المعارضة (٨٨) .

ب - الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . العلاقة الرباعية باستمرار واحدة سواء اكانت البداية بالمعرفة أو بالتصديق أو بالاقرار . فالايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . فلا يوجد اقرار باللسان الا بعد التصديق بالقلب ، ولا يوجد تصديق بالقلب الا بعد المعرفة . واذا كان الاقرار عملا بالقلب فانه يكون أيضا عملا بالجوارح فلا قول بلا تصديق ولا تصديق بلا معرفة ، ولا نظر بلا عمل . ان القول دون المعرفة يكون مجرد

(٨٦) تقر المشبهة بلزوم احكام القرآن وبوجوب اركان الشريعة ، وبتحريم المحرمات ، الفرق ص ٢٢٧ ، الايمان هو الاقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الاعمال . وفرقوا بين تسمية المؤمن مؤمنا فيما يرجع الى احكام الظاهر والتكليف وفيما يرجع الى احكام الآخرة والجزاء . فالنافق مؤمن في الدنيا حقيقة ، مستحق للعذاب الابدى في الآخرة ، الملل ح ٢ ص ٢٢ ، وعند الكرامية الايمان هو الاقرار باللسان فقط . ولا يخفى قببح القول بأن الايمان مجرد الاقرار باللسان من حيث اغضائه الى تكفير من لم يظهر ما ابطنه من التصديق والطاعة وامتناع استحقاقه للشفاعة والحكم بنقيضه ان اظهر ضد ما ابطن من الكفر بالله ورسوله وآله والمضادة في الدين والعدواة للمسلمين ، الغاية ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٨٧) يتبنى اهل السنة هذا الموقف ويعيبونه على الآخرين ، الكرامية والمرجئة وبعض الروافض والخوارج .

(٨٨) وضعت احاديث عديدة لهدم موقف المرجئة كما وضعت احاديث أخرى لهدم مواقف المعتزلة والخوارج والشيعية . فقد روى عن النبى قوله « لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا » . قيل : من المرجئة يا رسول الله ، قال : « الذين يقولون الايمان كلام » . يعنى الذين زعموا أن الايمان هو الاقرار وحده دون غيره ، الفرق ٢٠٢ .

الفاظ لا تدل على شيء ، ولا يؤدي الى تصديق لانه لا يوجد موضوع للتصديق . وبطبيعة الحال لا ينتج عنه عمل . القول دون تصديق يكون بالضرورة دون معرفة أو فعل . تغيب الخصوصية في الزمان والمكان ويصبح الايمان مجرد لغو . ليس الايمان قولاً فحسب فالقول أحد مظاهر الايمان . القول صياغة للنظر ، وتعبير عن الرأي . اللفظ مجرد صورة للفكر وأداة له . لذلك يستحيل اقامة سلوك الناس على أساس من القول لان القول وحده لا يكون أساساً للسلوك . القول تعبير عن فكر وكشف لموقف شعوري . القول بمفرده مجرد الفاظ لا تدل على شيء . ولما كان العمل واعياً استحال تحقيقه على أساس من القول والا تحول الانسان الحي الى انسان آلي يعطى القرار فيتحول تلقائياً الى عبل . والشهادة ليست قولاً بل هي قول وفكر ووجدان وعمل . فالشاهد على العصر هو الشهيد ، والشهيد هو الذي يشهد بقوله وفكره ووجدانه وعمله . وكل ذلك مهمل في حياته وأبعاد لشعوره (٨٩) . وقد يتم تجاوز

(٨٩) الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وبالاقرار دون المعرفة فهو في محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع ، شرح الفقه ص ٦٥ ، رفض موقف المرجئة في « التنبيه » بأسلوب خطابي دعائي ، التنبيه ص ٤٣ — ٤٧ ، حجج ابن حزم ضد المرجئة ، الفصل د ٣ ص ١٣٨ — ١٥٣ ، وهي خمسة : (أ) الايمان تصديق ليس فقط باللسان ولكن بالقلب . وهذا ايضا ما تسمح به اللغة والا كان كل تصديق بشيء ايماناً (ب) قبول النبي الناس بالقول كان بداية وليس نهائية فبالاجماع صح ذلك . وقول الرسول في السوداء « اعتقها فانها مؤمنة » ، ولعمري « قل كلمة ! حاجج لك بها عند الله » (د) الاعلان عن الكفر ليس كفراً ولا عن الايمان ايماناً نظراً لوجود الاكراه (د) الايمان ارتياح وظن وايمان ويقين وكلها أفعال القلب (هـ) « يقولون بالسنة ما ليس في قلوبهم » ، درجات الثواب والعقاب في الآخرة ليست طبقاً للاقوال بل للأعمال ، حكاية جملة اصحاب الحديث وأهل السنة : الايمان هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ، حلوه ومره ، وأن ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم ، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطأهم . والاسلام هو أن يشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، كما يرفض ابن حزم الاحاديث التي تجعل الايمان مجرد اقرار مثل « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » فقد اتت احاديث أخرى بزيادة في الخبر وهو قوله « أمرت أن أقاتل الناس

مفهومي الاقرار والعمل بمفهوم الخضوع والاستسلام والانقياد وطاعة
الوامر والنواهي بمعنى قبولها ويصبح الإيمان والاستسلام مترادفين .
والحقيقة أن هناك تمايزا في هذه المفاهيم الأخيرة بين المعرفة والتصديق
وبين النظر أى المعرفة والتصديق وبين العمل أى الاقرار والفعل . ولا
يوجد خضوع أو استسلام يأتى بالضرورة من المعرفة والتصديق بل قد
تؤدى المعرفة والتصديق الى الرفض والتمرد والثورة . كما قد لا يكون
العمل وحده هو الاتيان بالطاعات والالتزام بالوامر واجتناب النواهي
بل قد يتجاوز ذلك الى الاعمال الصالحة . كما قد يأخذ مضمون الإيمان
العقائدى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء
خيره وشره مضمونا جديدا وهو أصلا التوحيد والعدل ، ومضمون
الرسالة وهو استقلال الانسان عقلا وارادة . ويعنى التوحيد انتساب
الانسان الى مبدأ يتساوى امامه الجميع ، كما يعنى العدل اثبات حرية
الانسان وعقله القادر على التمييز بين الحسن والقبح . بل أن العمل
الفردى لا يكفى كتعبير عن الاقرار بعد المعرفة والتصديق ، فالعمل
الفردى لا يزدهر الا فى العمل الجماعى ، فى موالات المؤمنين وبعاداة الكفار
اى فى الصراع الاجتماعى . واذا كان علم الاصول واحدا ، أصول الدين
وأصول الفقه فان مصالح الامة والحرص عليها ضد الفساد فى الارض
يكون هو محور الصراع الاجتماعى فى أصول الدين . لذلك ينتهى علم
التوحيد بأحكام قيمة ونداء للفعل ، فتتحول الالهيات الى أخلاقيات ثم الى
اجتماعيات مستمدة من التصوف والاصول . ويتحول الحديث من الإيمان
وصياغاته وأحكامه ، من مجال الوامر والنواهي وخطب المساجد ومواعظ
المنابر الى الحديث عن الضروريات الخمس ، المحافظة على النفس والعقل
والدين والعرض والمال . التوحيد إذن هو أساس المحافظة على الجماعة ،

حتى يقولوا لا اله الا الله وائى رسول الله ويؤمنوا بما أرسلت به فهذا
هو الذى لا إيمان لاحد بدونه » ، الفصل ٤ ص ١٨ — ١٩ .

مظاهر في أقوال الافراد والجماعات كما يظهر في أعمالهم (٩٠) .

شامسا : العمل .

العمل هو البعد الرابع والآخر للشعور بعد المعرفة والتصديق والاقرار . وطبقا لمنطق العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية ، فقد ظهرت كلها من قبل في علاقات المعرفة والتصديق والاقرار . غنى العلاقات الثنائية العمل دون المعرفة هو نفسه المعرفة دون العمل ، والعمل دون التصديق هو نفسه التصديق دون العمل ، والعمل دون الاقرار هو

(٩٠) يظهر ذلك التيار عند بعض الاشاعرة والمنازيردية ، شرح الخريدة ص ٦٦ — ٦٧ ، النسفية ص ١٣٠ ، حاشية التفناني ص ١٣٠ — ١٣١ ، شرح الدواني ص ٢٨٧ — ٢٩١ ، حاشية الكلبي ص ٢٨٨ ، حاشية المرجاني ح ٢ ص ٢٨٨ ، التحفة ص ٩٨ — ٩٩ ، الاتحاف ص ١٥٢ ، معنى لا اله الا الله لم يجعل التلفظ بها عاصم للدم والمال بل ولا معرفة معناها مع لفظها بل ولا الاقرار ولا كونه لا يدعو الا الله وحده ولا شريك له بل لا يحرم ماله ودمه . يضيف الى ذلك الكفر بما يعيد من دون الله ، فان شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه ، الكتاب ص ١٤ ، الفرق ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند بعض المرجئة الكفر يكون بالقلب واللسان ، مقالات ح ١ ص ٢٠٦ ، وعند محمد بن كرام رادا على اصحاب الحديث الايمان قول وعمل ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات ح ١ ص ٣١٢ ، التنبيه ص ١٥ — ١٧ ، الابانة ص ١٠ ، ولكن الخوارج هم الذين ربطوا بين القول والعمل ، فعندهم قد يسلم الانسان بمعرفة وظيفة الدين وهي شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله جملة والولاية لاولياء الله والبراءة من اعداء الله وأن لم يعرف سوى ذلك فهو مسلم حتى يبطل بالعمل . فمن واقع شيئا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهم لا يعلم أنه حرام فقد كفر . ومن ترك شيئا من كبير مما افترضه الله عليه وهو لا يعلم فقد كفر . فان حضر أحد من اوليائه واقعة بن واقع الحرام وهو لا يدري أحلال أم حرام أو اشتبه عليه وقف فيه فلم يقله ولم يبرأ منه حتى يعرف أحلال ركب أم حرام فبرئت منه البهيسية ، مقالات ح ١ ص ١٧٨ ، وعند الشيبية أن الرجل يكون مسلما اذا شهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وتولى اولياء الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة وأن لم يعلم سائر ما افترض الله ما سوى ذلك افترض هو أم لا فهو مسلم حتى يبطل بالعمل به فيسأل . لذلك سموا أصحاب السؤال ، مقالات ح ١ ص ١٧٩ — ١٨٠ .

نفسه الاقرار دون العمل . وفي العلاقات الثنائية ، العمل والمعرفة دون التصديق والاقرار هما نفسيهما الاقرار والتصديق دون المعرفة والعمل ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل والمعرفة والاعمال دون نفسيهما الاقرار والتصديق . كما أن العمل والتصديق دون المعرفة والاقرار هما نفسيهما الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، وهما نفسيهما التصديق والعمل دون المعرفة والاقرار ، وهما نفسيهما المعرفة والتصديق فهما نفسيهما الاقرار والعمل دون المعرفة والتصديق ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل ، والمعرفة والعمل دون التصديق والاقرار . وفي العلاقات الثلاثية العمل والمعرفة والتصديق دون الاقرار هي نفسها التصديق والمعرفة والعمل دون الاقرار ، والتصديق والعمل دون الاقرار . وكذلك العمل والتصديق والاقرار دون المعرفة هي نفسها الاقرار والتصديق والعمل دون المعرفة ، وأيضا التصديق والاقرار والعمل دون المعرفة . أما العمل والمعرفة والاقرار دون التصديق فهي نفسيهما الاقرار والمعرفة والعمل دون التصديق وأيضا المعرفة والاقرار والعمل دون التصديق . أما العلاقة الرباعية فهي باستمرار واحدة لانها العلاقة الكاملة ، وهي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار والعمل ، هي نفسها المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ولكن الخلاف فقط في البداية ، مرة بالعمل ، وأخرى بالاقرار ، وثالثة بالتصديق ، ورابعة بالمعرفة (٩١) . لا يوجد إذن اختصار جديد ممكن في علاقات لم تظهر بعد .

(٩١) تتضح علاقات التماثل والتضاد الثنائية على النحو الآتي كما هو مبين في الجدول :

أ — المعرفة والتصديق ، ب — المعرفة والاقرار ج — المعرفة والعمل .

ب — التصديق والاقرار . ج — التصديق والعمل . د — الاقرار والعمل .

كما تتضح علاقات التماثل والتضاد الثلاثية على النحو الآتي :

د — المعرفة والتصديق + و — الاقرار والعمل .

هـ — المعرفة + و — التصديق + د — الاقرار + هـ — العمل

=

المعرفة	التصديق	الاقرار	العمل
(أ) معرفة دون تصديق	تصديق دون معرفة	اقرار دون معرفة	عمل دون معرفة
(ب) معرفة دون اقرار	تصديق دون اقرار	اقرار دون تصديق	عمل دون تصديق
(ج) معرفة دون عمل	تصديق دون عمل	اقرار دون عمل	عمل دون اقرار
(د) معرفة وتصديق دون اقرار	تصديق ومعرفة دون عمل	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون تصديق
(هـ) معرفة واقرار دون تصديق	تصديق ومعرفة دون عمل	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون اقرار
(و) معرفة وعمل دون تصديق	تصديق وعمل دون اقرار	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون تصديق
(ز) معرفة وتصديق واقرار	تصديق وعمل دون اقرار	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون اقرار
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار	تصديق وعمل دون اقرار	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون اقرار
(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق	تصديق وعمل دون اقرار	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون اقرار
(ي) معرفة وتصديق وعمل	تصديق وعمل دون اقرار	اقرار وتصديق دون عمل	عمل ومعرفة دون اقرار

ولكن الاختيار الرباعى هو الامثل لانه هو الذى يوحد بين ابعاد الشعور
الاربعة فالإيمان هو العمل . والتركيز على العمل رد فعل على جعل
الإيمان مجرد معرفة أو تصديق أو اقرار . والحقيقة أن العمل تعبير
عن معرفة كما أن المعرفة تصديق ببرهانها . وكما لا توجد معرفة دون
عمل والا كانت معرفة نظرية فارغة جوفاء فكذلك لا يوجد عمل دون معرفة
والا كان عملا أخرق أحق . العمل لا يقوم الا على أساس معرفى والا
كان عملا آليا غريزيا عضويا صرفا تعبرا عن مجرد نشاط العضو الحى .
بل ان العمل أيضا يغذى المعرفة ويثيرها . فالمعرفة قد لا تحصل بالضرورة
قبل العمل بل يمكن أن تنشأ أثناء العمل ومن خلاله وهى المعرفة التجريبية .
فاذا كانت المعرفة قبل العمل عامة فرضية فانها تتخصص وتتحقق وتقلب
فى العمل طبقا لقدراته ومقدار تقبل الواقع لها . وهذا هو أساس
الواقعية فى التشريع كما بان فى « اسباب النزول » وفى « الناسخ
والمنسوخ » . كما أن العمل أحد مظاهر تخارج المعرفة والتصديق
مثل الاقرار . فاذا ثبت الاقرار ثبت العمل . فلا عمل بلا اقرار والا كان
عملا صامتا سريا أو علنيا بلا كلمة أو اعلان عنه ، وكأن الفعل هو
الكلمة . ولا اقرار بلا عمل والا كانت الكلمة هى الفعل الوحيد وبالتالي
تصبح كلاما أجوف ، وخطابة فارغة . لا يوجد إذن عمل بلا اقرار الا
العمل الصامت مع أن الاعلان عنه بلاغ للناس ونوع من العمل والفاعلية
من خلال الكلمة . يتحقق العمل بالقول وليس بالعمل المباشر وحده .
وقد يكون وقع كلمة حق فى وجه امام ظالم ثورة فعلية علنية فيتحول القول
الى فعل . ولكن بظل الفعل فى حاجة الى تنظيم فعلى وذلك لا يتأتى الا

-
- و — المعرفة + ه — التصديق والاقرار + د — العمل .
ز — المعرفة والتصديق والاقرار .
ح — المعرفة والتصديق + ز — العمل .
ط — التصديق والاقرار + ح — العمل .
ى — التصديق والاقرار + ح — العمل .
وأخيرا تتضح العلاقة الرباعية فى حالة واحدة هى :
ى — المعرفة والتصديق والاقرار والعمل .

بالعمل . والعمل تعبير عن وجدان وتحقيق لليواعث والا كان عملا آليا لا يبرز الوجود الانساني ولا ينفذ شعرا . العمل اذن ما هو الا تحقق رابع بعد المعرفة والتصديق والاقرار بل يمكن القول بأن المعارف العقلية أعمال هي أفعال الذهن وأن أفعال القلوب أعمال هي أفعال القلب . اذن الاقوال أعمال وهي أفعال اللسان .

ويتضح ذلك أكثر وأكثر بارتباط الايمان بالعمل في أصل الوحي سواء كان عملا صالحا أو عملا فاسدا . وفي هذه الحالة يكون الايمان قسدا لبسه الظلم وكان العمل هو عدل الايمان . ويقر العقل أن فعل الواجبات هو الدين ، وأن الدين هو الاسلام ، وأن الاسلام هو الايمان وبالتالي يكون فعل الواجبات هو الايمان . كما يعنى الايمان الصلاة نظرا للتوحيد بين الايمان والاعمال . وأن قاطع الطريق ليس بمؤمن أى أن قاطع الطريق ليس من الايمان . كما أن الزانى لا يزنى وهو مؤمن نظرا لارتباط الفعل بالايمان . أما الاعتراض بواو العطف وبأنه لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم لاخراج العمل من الايمان فمردود عليه بأنه لو لم يكن العمل من الايمان لما صح إطلاق الايمان على العمل . كما أن الايمان فى الشرع ليس التصديق فحسب والا لما كان بضعا وسبعين شعبة أعلاها لا اله الا الله وأدناها إماطة الاذى عن الطريق (٩٢) . ومع ذلك يظل موضوع الايمان والعمل موضوعا

(٩٢) جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح فى غير موضع من الكتاب مثل « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، فدل على التغاير . كما قرّن بضد العمل الصالح نحو « وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ، « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » ، « المواصف ص ٣٨٥ » ، وتعطى المعتزلة حججا عقلية وعقلية لاثبات اقتران العمل بالايمان مثل : (أ) فعمل الواجبات هو الدين « ويقبها الصلاة ويؤتوا الزكاة » ، ذلك دين القيمة « والدين هو الاسلام » أن الدين عند الله الاسلام « ، والاسلام هو الايمان « ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه » ، اذن يكون فعمل الواجبات من الايمان (ب) « وما كان الله ليضيع ايمانكم » أى صلاتكم الى بيت المقدس (ج) قاطع الطريق ليس بمؤمن « ولهم فى الآخرة عذاب النار » ، « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته » ، والمؤمن لا يخزى ،

=

دينيا سياسيا . فإخراج العمل عن الايمان كلية . فلا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، هو تبرئة للحكام وتجاهل لافعالهم والاكتفاء بأقوالهم حتى لا تخاسبهم الامة في حين أن ادخال الاعمال كجزء لا يتجزأ من حقيقة الايمان هو مراقبة على الحكام والمحكومين ومحاسبتهم على أفعالهم . أما جعل الاعمال مجرد أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه أو آثارا خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا ، فهي محاولات لتحقيق نوع من المصالحة بين الخصوم السياسيين وتظل أقرب الى رأى السلطة القائمة التي تخرج العمل من الايمان (٩٣) .

١ — ماذا يعنى العمل ؟

قد يعنى العمل فعل الطاعات واجتناب المعاصي أي القيام بالفعل ايجابا أم سلبا . فإذا كان الايمان اذن فعل الطاعات واجتناب المعاصي يكون الكفر فعل المعاصي واجتناب الطاعات . ولكن هل الايمان فعل جميع الطاعات واجتناب جميع المعاصي ؟ وماذا لو فعل المؤمن بعض الطاعات واجتناب بعض المعاصي أو فعل جميع المعاصي ؟ وماذا يكون

« يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه » (د) « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن » ، « لا ايمان لمن لا أمانة له » ، (وهو حديث مغسارض بآخر) « وان زنى وان سرق على رغم أنف أبي ذر » ، المواقف ص ٣٨٦ — ٣٨٧ ، والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان عند المرجئة هو عطف العمل على الايمان . ويدل من وجهين : (أ) العطف (ب) لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ، والرد على ذلك بحجتين كذلك : (أ) لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل (ب) ليس الايمان في الشرع التصديق والا لما كان بضعفا وسبعين شعبية أفضلها لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق « أي الافعال ، الطوالع ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٩٣) هناك أربعة احتمالات : (أ) الاعمال جزء من حقيقة الايمان (ب) الاعمال أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه (أهل السلف) (ج) الاعمال آثار خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا (عبث لفظي) (د) الاعمال خارجة عن الايمان كلية ، لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة (بعض الخوارج) ، شرح الدوائى ص ٢٨٩ — ٢٨٧ ، الكلبيوى د ٢ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الخلالى د ٢ ص ٢٨٧ .

وضمع الايمان فيما يتعلق بالافعال في جدل الكل والبعض ؟ اذا استحال فعل كل الطاعات واجتناب كل المعاصي فلا ريب أن فعل بعض المعاصي واجتناب بعض الطاعات ممكن . ولكن ماذا تعنى الطاعة وماذا تعنى المعصية ؟ هل الطاعة ما جاء فيها وعد والمعصية ما جاء فيها وعيد ؟ الطاعة حينئذ فعل يقوم على الترغيب والمعصية فعل يقوم على التهيب . وهل المعرفة في هذه الحالة فعل طاعة لما كانت افعال الازهان مثل افعال القلوب افعال ؟ وهل فعل الطاعات يكون فعلا للفرائض والنوافل أم فعلا للفرائض ؟ هل هو فعل للحد الاقصى أم للحد الأدنى ؟ أم يترك ذلك للقررات الفردية وللطاقات النوعية ؟ واذا كانت المعاصي كبائر وصغائر فهل اجتناب الكبائر يساوى اجتناب الصغائر ؟ وهل يمكن الاتيان بأفعال تؤدي الى افعال طاعة مثل المشي الى الصلاة في المساجد البعيدة طلبا للثواب أو المشي الى الحج سيرا على الاقدام أم أن افعال الطاعة إنما تأتي بلا مقدمات وبلا طلب زائد فالغرض منها تركية النفس وتقوية الوعي ؟ وقد يكون كل ذلك أسماء لغوية أو أسماء شرعية . ولما كانت الوعي ؟ وقد يكون كل ذلك أسماء لغوية أو أسماء شرعية ، ولما كانت المعانى اللغوية أساس المعانى الاصطلاحية يظل الموضوع كله في حدود اللغة والعرف (٩٤) .

(٩٤) اختلفت الروايف في الايمان وفي الاسماء الى ثلاث فرق . منها ابن جبروية من متأخري الروافض الايمان عنده جميع الطاعات والكفر جميع المعاصي . ويثبتون الوعيد . والمتأولون الذين خالفوهم كفسار ، مقالات د ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وكذلك عند متأخري الزيدية الايمان بجميع الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفر ، مقالات د ١ ص ١٤٠ ، وعند جمهور الخوارج أن الايمان هو الطاعة ، الارشاد ص ٣٩٦ ، ولكن عند بعض الاباضية ليس على الناس المشي الى الصلاة والركوب الى الحج وإنما فعلها فقط ، مقالات د ١ ص ١٧٣ ، فليس الايمان هو اقامة العبادة والتمسك بالطاعات كما زعمت الخارجية وأشد قبحا في جعل الايمان مجرد الاتيان بالطاعات والتمسك ببلعبدات ، الغاية ص ٣١٠ — ٣١١ ، ويشارك المعتزلة الخوارج في أن الايمان هو جميع الفرائض مع ترك الكبائر ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، وعند الخوارج والعلاف والقاضي عبد الجبار الطاعات غرض ونفل في حين أنه عند أكثر المعتزلة =

فما حقيقة الطاعة والمعصية ؟ تتحدد الطاعة بالمطابقة أو الموافقة أى متابعة الله فى أغراضه أو الاتفاق معه فى ارادته . والحقيقة أن هذا التعريف ضرورى خالص يرجع موضوع الفعل الى التوحيد من جديد فى قضية الصفات ، صفة الارادة . كما أنه تحديد للشئ بغيره ، للفعل الانسانى بارجاعه الى مصدر آخر خارج عنه وليس تحديدا للفعل فى ذاته . وهل يمكن معرفة الارادة الالهية حتى يمكن الاتفاق معها ؟ فإذا كان الامر تعبيرا عنها ، وكان الامر وحيا مكتوبا بلغة ظهرت مشكلة التفسير والتأويل كشرط للموافقة مع الامر . وطالما اختلفت التفسيرات والتأويلات له طبقا للمصالح والاغراض يستحيل اذن الاتفاق معه الا على نحو معين وبالتالي تختلف الافعال . اما تحديد المعصية فلاأتى الا عن طريق القلب أى قلب الطاعة وبالتالي القياس عليها . فإذا كانت الطاعة هى الموافقة مع الارادة تكون المعصية هى المخالفة معها . وتظل

البصرية والجبائى وابنه الطاعات دون النوافل . فعند المعتزلة الايمان هو الطاعة ثم اختلفت فى تسمية النوافل ايمانا ، الارشاد ص ٣٩٦ ، وعند الجبائى الايمان جميع ما افترضه الله على العباد وليسست النوافل بايمان . والاسماء ضربان أسماء اللغة وأسماء الدين . أسماء اللغة المشتقة من الافعال تقتضى الافعال ، وأسماء الدين بعد أسماء الافعال . فاليهودى مؤمن مسلم لغويا وليس دينيا ، وعند هشام الفوطى وعبد بن سليمان الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ، مقالات ص ١ ص ٣٠٤ ، وعند النظام الايمان اجتناب الكبائر وهو ما جاء فيه الوعيد أو من غيره ، المواقف د ٣٨١ — ٣٨٧ ، وقد اختلفت المعتزلة فى الايمان على ستة أقاويل . منها أن الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ، مقالات د ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند أصحاب الحديث الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة أقسام : (أ) قسم يخرج صاحبه به من الكفر به ويتخذ به فى النار ان مات عليه وهو معرفته بالله وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره من الله مع اثبات الصفات الازلية ونفى التشبيه والتعطيل عنه ومع اجازة رؤيته واعتقاد سائر ما تواترت به الاخبار الشرعية (ب) قسم يوجب العدالة وزوال اسم الفسق عن صاحبه . ويتخلص به من دخول النار وهو أداء الفرائض واجتناب الكبائر (د) قسم يوجب صاحبه من السابقين الذين يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب الذنوب كلها ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان اسم للطاعات والسمعات ، المحصل ص ١٧٤ .

الاشكالات كما هي قائمة . وقد يكون هذا الاتفاق بين الفعل الانساني والارادة الالهية اولى المقدمات لعقائد الاتحاد والجلول التي سيتبينها التصوف ارتكازا على علم الاشعرية (٩٥) . واذا كانت المعاني اللغوية هي الاساس فالاسلام لفظة كما يعنى التسليم او الاخلاص فانه يعنى أيضا التبرؤ اى التحرر من كل شئ . فالاسلام هو البراءة الاصلية ، العيش على الطبيعة ، حيث تكمن الحرية . الاسلام اذن هو تحرر الوجدان البشرى من كل طوق وطلاغوت وجبر وقهر وخوف وجبن ومهالة ومذاهنة لكل قوى البشر حتى يعود الانسان الى طبيعته الاولى وبرأته الاصلية . وهذا هو فعل النفس « لا اله » فى الشهادتين . فاذا ما تحرر الوجدان البشرى انتسب الى مبدء عام واحد شامل يقف البشر امامه سواء . وهذا هو فعل الايجاب « الا الله » . ويشترك الايمان الاسلام فى معنى التبرؤ والبراءة . ولكن الايمان يضيف التصديق اى البرهان الداخلى على صحة مضمون الايمان وشمول المبدء ووقوعه (٩٦) . لذلك استوجبت الطاعة المعرفة كما يتطلبها التصديق . ومع ذلك يظل للفعل الخير استقلاله الذاتى عن المعارف النظرية التى يقوم عليها نظرا لوجود الحسن فى ذاته

(٩٥) حقيقة الطاعة والمعصية . عند الاصحاب الطاعة هي المتابعة ، وهى ايضا موافقة الامر ، وعند القدريّة البصرية الطاعة موافقة الارادة . وعند الجبائى البارى مطيع لعبده اذا فعل مراده ، الاصول ص ٢٤٨ ، الطاعة عند اهل السنة موافقة الامر وليس موافقة الارادة ، الاصول ص ٢٦٧ .

(٩٦) المسلم فى اللغة قولان : (أ) المخلص (ب) المستسلم ، الاصول ص ٢٤٨ ، والايمان فى اصل اللغة التصديق . ثم المسلم هو الذى أوقعه الله فى الشريعة على جميع الطاعات واجتناب المعاصى . والاسلام أصله فى اللغة التبرؤ . فسمى مسلما لانه تبرأ من كل شئ الا الله . ثم نقل اسم الاسلام الى جميع الطاعات . وايضا فان التبرؤ الى الله من كل شئ هو معنى التصديق . فاذا كان الاسلام يعنى خلاف الكفر والفسق فهو والايمان واحد . وقد يكون الاسلام بمعنى الاستسلام ، وهو غير الايمان . الاسلام لفظ مشترك منقول من وضعه فى اللغة من التبرؤ والتصديق . لا يجوز اطلاق اسم الكافر على المسلم أو المؤمن . وكذلك الكفر والشرك منقولة من اللغة . فالكفر لغة هو التغطية والشرك هو الجمع بين الاثنين ، واصطلاحا الانكار ، الفصل د ٣ ص ١٦٣ — ١٦٥

والقبح في ذاته كأساس نظري كاف للفعل . وفي هذه الحالة لا يكون الفعل هو إطاره النظري الذي يقوم عليه أو الاقرار باللسان أو فعل الفرائض أو النوافل فهذه أفعال مركزة ، وسيلة للفعل الخير . كما لا تكون المعصية إطارا نظريا مخالفا أو كباثر أو صفائر فهذه أيضا أفعال مركزة ، وسيلة لفعل السيئ (٩٧) . لذلك ليست الطاعات هي إقامة الشعائر أى أركان الإسلام الخمس المشهورة . فهذه وسائل مركزة لتحقيق غايات عامة . وقد تتفاضل فيما بينها من حيث سرعة التحقيق وانتشاره . فالشهادة تتطلب فهما نظريا وعمقا في ايجاد الدلالة وممارسة غلبى النفس والاثبات . والصلاة تتجه نحو الجماعة في صلاة الجمعة ،

(٩٧) في بيان ما يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه . كل من عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته وشروط النبوة وأصول الشريعة صحت طاعته . . . أجاز أبو الهذيل من الكافر كثيرا من الطاعات مع جهله بالله . قال الأصحاب ان المخالفين من القدرية والخوارج وأنرافضة والجهمية والبخارية والمجسمة لا تصح طاعتهم . . . الأصول ص ٢٦٧ ، بيان شروط الاسلام ومقدماته : من شروط صحة الايمان عندها تقوم المعرفة بالاصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل ، وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد أركان شرعية الاسلام ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلته المشهورة ، وان لم يعلم دليل فروعها صح ايمانه ، الأصول ص ٢٦٩ . أقسام الطاعات والمعاصي ، الطاعات على أقسام : (أ) أعلاها يصير بها المطيع مؤمنا ويدخل الجنة وهى معرفة أصول الدين في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوات والكرامات في معرفة أركان الشريعة ، وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر (ب) اظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة وبه يسلم الجزية والقتال والسبى والاسترقاق ، وبه تحل المناكحة والذبيحة والموارثة والدفن والصلاة عليه وخلافه . (ج) إقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار ، ويصير به مقبول الشهادة (د) زيادة النوافل وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية . والمعاصي أيضا على أقسام : (أ) كفر معصية كعقد القلب على ما يضاد القسم الاول ، وصاحبها مخذ في النار (ب) ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر . وذلك فسق تسقط به الشهادة ويوجب الحد أو القتل أو التعزير . وهو مع ذلك مؤمن خلاف الخوارج بأنه كافر ، والقدرية بأنه فاسق ، قد يغفر الله له وقد يعاقبه دون تخليد (د) الصغائر وليس فيها ترك فريضة ولا ارتكاب ما يؤجب حدا ، يفعل الله ما يشاء بها ، الأصول ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

والزكاة تتجه نحو سيولة المال العام في المجتمع ، والصوم يهدف الى الاحساس بحاجات الآخرين ، والحج مؤتمر سنوى عام للناس جميعا لدراسة احوال الامة . ويمكن معرفة ذلك بالعودة الى المعانى الاشتقاقية التى هى اساس الاسماء الاصطلاحية . فالصلاة تعنى الدعاء الى الارتفاع والسمو والتعالى قبل العودة الى العالم والدخول فى الصراع الاجتماعى الذى تكشف عنه الزكاة والصوم ، والحوار وتبادل الراى الذى يظهر فى الحج . والزكاة تعنى الزيادة والسخاء اى ان العطاء زيادة ، والانفاق وفيرة ، ضد الاكتناز والاختران بدعوى الوفرة والتراكم . فلا زيادة الا من خلال السيولة وتوظيف المال فى المجتمع وذلك تطهيرا للنفس وتحريرا لها من أسر المال واعتباره موضوعا اجتماعيا وليس استحوذا او ملكية فردية . والصيام يعنى الوقوف اى التوقف والمراجعة والصمود ومراقبة النفس حتى يمكن رؤية الآخر او المجتمع فيظهر التفاوت فى الرزق بين الفرد والجماعة مما يدفع الانسان الى اعادة التوازن فى الدخول بين الطبقات الاجتماعية المختلفة (٩٨) . وقد يكون هذا الموضوع ادخل فى علم الفروع منه فى علم الاصول اى فى علم الفقه أكثر منه فى علم الاصول ، اصول الفقه او اصول الدين . ومع ذلك يمكن تحليل العمل بالعودة

(٩٨) عند أصحاب الحديث وفقهاء الحجاز أمة الاسلام كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة . وأنكره فقهاء الراى (أبو حنيفة) . وصح إيمان من ترك فى موضعها ، الفرق ص ١٢ — ١٣ ، وماذا عن المرتدين الذين يؤمنون بالصلاة وجهتها ، وليس بالزكاة أو بادعاء النبوة ؟ كما اسقط البعض صلاة الصبح وصلاة المغرب ، الفرق ص ٢٣١ ، جعل مسيلة سسقوط صلاتى الصبح والمغرب مهرا لا مرأته سبحانه المثبتة ، الفرق ص ٤٣٥ ، عند البعض الصلاة أفضل من الحج ، ويرى البعض الآخر أن الصيام أفضل من الحج . وكل فريق يعتمد على فرض الصلاة أو الحج ، التحفة ص ٤٣ — ٤٤ ، الاتحاف ص ٥٠ ، الفصل د ٣ ص ١٤٣ ١٤٤ ، الصلاة لغويا الدعاء واصطلاحا حركات معينة محدودة ، الفصل د ٣ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاتحاف ص ٥٠ — ٥١ ، الامر ص ٥٠ ، الزكاة لغة النساء والزيادة ، واصطلاحا اعطاء ما له محدد فى اجل معلوم ، الفصل د ٣ ص ١٤٣ ، الزكاة لغة التزكية اى التطهير والمدح والنماء وشرعا . . الصيام لغة الوقوف واصطلاحا امتناعا عن الطعام والشراب والجماع فى وقت معلوم التحفة ص ٤٤ ، الاتحاف ص ٥١ .

الى اللغة والمعانى الاشتقاقية من أجل معرفة ما سُمى فى التربية الدينية « الحكمة من » أى الهدف من الشعائر باعتبارها وسائل . فالصلاة مثلا تهدف الى اىصال عدة مضامين للشعور من أجل الحصول على المعانى الاصلية مثل : الاتصال الدائم بالفكر ، والعيش المتصل فى عالم الفكر والتعرف على المثل قبل التوجه الى عالم الواقع الذى تدفع اليه الشعائر الاخرى كالصوم والزكاة والحج ، تفاديا لضاياع الانسان ومحوه فى خضم الحياة اليومية وابقاء على دعوته الفكرية فيها والاحساس يلزمان ، وبأن اليوم هو مجموعة من اللحظات ، وبأن لكل لحظة فعلها . فلا يتحقق الفعل قبل لحظته فيكون استباقا ولا بعد لحظته غياتى بعد فوات الاوان ، الاحساس بالزمان كالحظات متميزة يقوم فيها الانسان بمراجعة النفس ، وقياس المسافة بين المثل والواقع ، النظافة البدنية وأثر ذلك على الفكر والحياة ، الرياضة البدنية وأثر الحركات على البدن وقوامه ، العمل الجماعى وما يقتضيه من تنظيم ومداولة وعمل مشترك ، وحدة الجماعة بتوجيهها نحو غاية واحدة واتباعها نظاما واحدا لا ينشئ التعدد والمشاركة بالرأى والحوار . الخ . وعلى هذا النحو تأخذ المعانى الثلاث للفظ عند الاصوليين القدماء اللغة والاصطلاح والعرف وظيفية جديدة . فاللغة هى المعنى الثابت ، والعرف هو الحاجة المتغيرة والاصطلاح هو الصلة بين الثابت والمتغير (٩٩) . واذا كانت الطاعة هى اقامة الشعائر تكون المعصية هى ارتكاب الكبائر . لا توجد كبائر نظرية أى كفر نظرى لاختلاف الاطر النظرية وتعدد التصورات النظرية ولكن الكبائر عملية صرفة . واذا كانت الشعائر وسائل لتحقيق غايات فان المعاصى أيضا وسائل للقضاء على هذه الغايات وبالتالي لا تكون سلوكا بشريا . فترك الصلاة رفض لانجع الوسائل لتحقيق الغايات ، وهى التى يتقبلها جمهور الامة . والسجود للشمس أو للصنم تجسيم للمبدأ وتشبيه

(٩٩) هذا هو موضوع الجزء الخامس من « التراث والتجديد » فى قسمه الاول « موقفنا من التراث القديم » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء العلوم النقلية . (علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه) .

١٠ . وأكل الخنزير أو شرب الخمر مفسدة للصحة والعافية ومضرة للمال . واطهار زى الكفرة في بلاد المسلمين دعوة الى التقليد وقضاء على الاصلالة . وقد يصل الامر الى حد اعتبارها كفرا عمليا في مقابل الطاعات باعتبارها ايمانا عمليا . وقد تخرج بعض الامور عن هذا الكفر العملي اما لانها ادخل في البحث العلمى مثل جمع القرآن وتواتر الوحي او في المعترك السياسى مثل الخلاف بين الصحابة ونصرة هذا الفريق او ذاك وتمسك كل منهم بكتاب الله وسنة رسوله . انما المعاصى ضمايع الملاحظات العقلية والمادية من أجل تحقيق الغايات والمقاصد . فالافعال واحدة والغايات واحدة ، الطاعات تحقيقها ايجابا والمعاصى تحقيقها سلبا (١٠٠) .

٢ — هل يسقط العمل ؟

فاذا ما حدث اختلال بين ابعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقرار والعمل او على الاقل بين النظر الجامع للمعرفة والتصديق والعمل الجامع للاقرار والفعل يسقط العمل ويتحول الى عمل مضاد ، يتحول الايجاب الى سلب ، وتنفرد الطاقة ولا تتحول الى حركة او تتحول

(١٠٠) الافعال الدالة على الكفر . عند الاصحاب تارك الصلاة عن استحلال كافر وعن كسل كافر عند أحمد بن حنبل وليس بكافر عند الشافعى الذى قال بأمره بالصلاة فان صلى والا قتل . وعند أبى حنيفة يؤدب حتى يصلى والا قتل . وعند الخوارج كافر . وعند النقدرية لا مؤمن ولا كافر ، الاصول ص ٢٩٦ ، رفض ابن أحمز أن يكون تارك الصلاة مشركا ، لان أحاديث تارك الصلاة مشرك غير صحيحة الاسناد . الوصل ح ٤ ص ١٨ — ٩ وعند الخوارج كل معصية فيها حد كفر وكل معصية ليس فيها حد ليست كفرا وهو باطل عند ابن حزم ، الفصل ح ٤ ص ٢٤ ، ترك الشرك ليس قولاً باللسان ، الكتاب ص ٥ ، وعند الاصحاب السجود للشمس او للصنم بشرط عقد القلب على الكفر فى الافعال الدالة على الكفر وكذلك أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف . وايضا اظهر زى الكفرة فى بلاد المسلمين من غير اكراه عليه . ومنها ايضا تبديل آية مكان آية فى القرآن واستقاط كلمة عمدا او زيادة أخرى بعكس الخطأ فى التلاوة ، وعصيان أوامر النبى عن عهد وليس عن جهل ، وقذف عائشة لتكذيب القرآن وبعض الانصار ، الفصل ح ٤ ص ١٩ — ٢٤ .

الى حركة مضادة . ويسقط العمل أو يختل بصور عدة منها تشخيص الاحكام واسقاط التكاليف ، وايقاف الحدود ، وتحريم الحلال ، وتحليل الحرام ، وتأويل العبادات والمعاملات . ويحدث ذلك كله نتيجة للكفر بكل الشرائع الموجودة الناتجة عن مجتمع الظلم الذى وضع الاوامر والنواهي لصالح السلطة القائمة . الخلل فى العمل انما ينشأ اذن عن خلل فى النظر أى عن اغتصاب للسلطة وهدم للشرعية . ويكون رد الفعل على ذلك تكوين مجتمع مقابل ، مغلق على نفسه ، حر من علاقاته يناقض مجتمع القهر والغلبة ويضع شرائعه ويسن قوانينه تساعد على التحصر وعلى قهر مجتمع الغلبة والتغلب على نظم القهر . يسقط العمل اذن بتدخل الاسس النظرية التى يقوم عليها أو قيام التصديق على نفاق وخوف وجبن ، وبالتالي عدم تعبير الاقرار لا عن معرفة ولا عن تصديق فيصبح العمل مجرد شعائر صورية ، وأوامر ونواهي ، للطاعة أو للزجر (١٠١) . وليس لاسقاط العمل أى أثر خارجى من الفرق الدينية المعاصرة فى الديانات السابقة بل هو تعبير عن خلل نظرى داخل المجتمع الاسلامى (١٠٢) .

١ — تشخيص الاحكام . ويسقط العمل ويختل عندما تتشخص الاحكام وتصبح الطاعة رجلا والاركان الشرعية الخمسة رجالا . تتشخص الحدود والفرائض فتصبح المحرمات رجالا والفرائض رجالا ، وتحول الحدود الى علاقات انسانية مجسمة وذلك لان المصائب تأتى من البشر ومن اضطرابات العلاقات الاجتماعية . ويقوم هذا التشخيص على التأويل ، تأويل الاحكام ، الاوامر اشخاص يجب موالاتهم ، والنواهي اشخاص يجب معاداتهم . الفرائض رجال يجب ولايتهم ، والمحارم رجال يجب عداوتهم نظرا

(١٠١) يصعب تصنيف الفرق على هذه الصورة المتعددة لسقوط العمل وصياغة عمل مضاد لان كل فرقة تشارك فى أكثر من صورة . ومعظم الفرق تعبر عن مجتمع الاضطهاد خاصة الشيعة والخوارج والى حد ما المعتزلة فى تأويل العبادات والمعاملات .

(١٠٢) يحيل الفقهاء كل صور اسقاط العمل الى آثار خارجية من المزدكية والبيدكية والمناووية والبابكية بالرغم من ذكرهم فرق المعارضة الداخلية ، التنبيه ص ٩٢ — ٩٣ ، الفرق ص ٢٦٦ — ٢٦٩ .

لتحقيق الفيل في مجتمع ينقسم الى اولياء وأعداء ، ويؤدى التشخيص بدوره الى اسقاط الشرائع وابطال الاحكام وتجسيم الشريعة كما تجسمت العقيدة من قبل . ونتيجة لتشخيص الحدود تصبح بلا موجهات ، فتسقط الشرائع ، وتبطل الحدود ، وتحل المحرمات ، وتحرم المحلات . ويتمثل اسقاط الشريعة فى اباحة الحرام أكثر منه فى تحريم الحلال ، وتصبح أقرب الى الاباحية أو المشاع أو الفوضوية أو الغريزية كفرا بالشرائع وبالقوانين ، ورفضاً للمجتمعات وللدساتير ، وثورة على السلطة والحكم ، ورغبة فى الكفر بكل شيء ، وهدم كل الكيانات التى تقوم على الظلم ، وتحريراً للطبيعة المكبلة بالقيود . فالأوامر والنواهي انما هى تعبير مجسم للصراع الاجتماعى بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل . وما فائدة الشرائع ان لم تتحول الى صراع ؟ وهل الغاية من القانون تقييد الحرية وتكبل اليدين وتكفيهم الافواه أم اطلاق الحرية لليدين وللسان ؟ (١.٣)

وقد تدور الاحكام كلها حول شخص واحد هو شخص الاسلام ، فالانتساب اليه يرفع التكليف وبالتالي لا عذاب له ولا تثريب عليه

(١.٣) عند الكيسانية الدين طاعة رجل وأولوا أركان الشريعة الخمسة على أنها رجال وبالتالي تسقط الشرائع بعد الوصول الى الرجل ، الملل د ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ، د ١ ص ٣٦ — ٣٧ ، أما المنصورية فقد استحدثت النساء والمحارم . أهل المنصور ذلك لاصحابه وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال . فهذه أشياء ، أساء رجال حرم الله سبحانه ولا يثهم . من ظفر بذلك الرجل وعرفه فقد سقط عنه التكليف وارتفع عنه الخطاب اذ وصل الى الجنة وبلغ الى الكمال ، الملل د ٢ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وكفرت الجناحية بالجنة والنار واستحلوا الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، وأسقطوا وجوب العبادات ، وتأولوا العبادات على أنها كنايةات عن من تجب موالاتهم من أهل بيت على والحرمان كنايةات عن قوم يجب بغضهم كابى بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة ، الفرق ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، وقد كفر أهل السنة الرافضة لاسقاطها الأركان الخمسة وتأويلها على معنى موالاتهم قوم مثل تأويل المنصورية والجناحية وغلاة الروافض ، الفرق ص ٢٤٥ ، كما تأولت الباطنية أركان الشريعة فالصلاة موالاتهم ، والحج زيارته ، وادمان خدمته ، والصوم الإمساك عن أفشاء سره ، والزنى افشاء سره بغير عهد وميثاق فأبطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ .

حتى ولو ترك الفرائض وأشرك بالله . ولا يكفر الا اذا كفر بالامام وبالأئمة .
الدين اذن امران ، معرفة الامام . وأداء الأمانة وليس منه أداء الطاعات
واجتناب المعاصي . العالم شر ، والدنيا حرام ، ولا يتحول العالم
الى خير أو يجل شيء من الدنيا الا بمعرفة الامام (١٠٤) . الامام هو الفاصل
بين الجلال والحرام وليست الشريعة التي وضعها البشر المغتصبون لحق
الله ، وهو الذي سيعيد الشريعة الى نصابها . وقد يتحول الاشخاص
الى اكوان فيصبح محمد السماء وأصحابه الارض ، والعدل والاحسان
الأمم ، والخبث والطاغوت أعداؤه ، والصلاة دعاؤه ، والزكاة عطاؤه ،
والحج القصد اليه . ان البنية النفسية لمجتمع الاضطهاد تنحو بالانسان
الى التضخيم والتصوير للصراع بين الخير والشر ، والحق والباطل ،
والعدل والظلم . ويظهر ذلك على مستوى القانون والتشريع وهو ما
يعانى مجتمع الاضطهاد منه (١٠٥) .

ب — إسقاط التكليف . واذا كان العمل هو أداء الطاعات واجتناب

(١٠٤) الانتساب الى العترة يرفع التكليف فيكفيه أنه من أهل
العترة . هذا هو موقف المغيرة . فمن ظلم نفسه من عترة على
فلا حساب عليه ولا عذاب ولا وقوف عليه ولا سؤال وان ترك الفرائض
وركب العظائم وأشرك بالله ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاسماعيلية من
خالف عليا وإمامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاسماعيلية من
المبيضة والمحمرة والحزمية الذين أباحوا الزنا وكفروا أيضا من تأول
المحرّمات على قوم زعم أن موالاتهم حرام ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند الرأسمية
الدين امران : معرفة الامام وأداء الأمانة . ومن حصل له الامر فقد
وصل الى حال الكمال وارتفع عنه التكليف ، المائل ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ ،
وعند العبدكية الدنيا حرام محرم لا يحل الاخذ منها الا القوت من حيث
ذهب أئمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بإمام عادل والا فهي حرام ومعاملة
أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ،
وسموا كذلك لان عبدك وضع لهم هذا ، التنبيه ص ٩٣ .

(١٠٥) امتنع غلاة الشيعة عن القول بظاهر القرآن وأولوه .
فالسما محمد ، والارض أصحابه ، والله يأمر بذب بقره وهى فلانة أم
المؤمنين ، والعدل والاحسان هو على ، والخبث والطاغوت فلان وفلان
أى أبو بكر وعمر ، والصلاة دعاء الامام ، والزكاة ما يعطى الامام ، والحج
القصد الى الامام . المائل ج ٢ ص ١٥٨ .

النواهي أى القيام بالتكاليف الشرعية فانها تسقط أو ترتفع أو تبطل نظرا للكفر بالشرائع الارضية التى تقوم على الظلم وهضم الحقوق واحساس مجتمع الاضطهاد بأن الحق معه وبأنه قد اتحد بالحق أو بأن الحق قد حل فيه وأنه قد أصبح هو والحق شيئا واحدا ، تجسد الحق فيه وتجسد هو فى الحق . اما أن يحل الله فى الانسان أو أن يرتفع الانسان الى الله أو يغوص الانسان فى أعماق نفسه فيجد الحقائق دون الظواهر والاشكال . تسقط التكاليف اذن اما بالارتفاع الى أعلى أو بالانخفاض الى أسفل أو بالدخول الى الباطن ثم اعمال التأويل . ترتفع التكاليف عندما ينتقل الانسان من مستواه الانسانى الى مستوى البهيمية أو الملائكية . والجزاء فى كليهما ثوابا أم عقابا . فالتكاليف مرتبطة بالوجود الانسانى بين الحيوان والملاك . وكما تؤدي نظرية الارتفاع الى اسقاط التكاليف كذلك تؤدي نظرية الحلول الى اسقاط الشرائع حيث يقود الوعي الى الاحساس بالرضى عن طريق رفع الروح وخفض الجسد مما يؤدي الى الاحساس بالتقوى والتطهر وتصبح الاعمال متجهة نحو الداخل لا نحو الخارج ، وهى اعمال تنقية الروح وتطهير البدن . التالىه احساس بالكمال وبأنه لا يوجد شيء يمكن عمله بعد أن وصل الانسان الى قيمة الكمال . والمواظف فى قيمتها تمنع الفعل . وان تضخم العالم الباطنى من خيال وانفعال يجعل كل عمل خارجى لا قيمة له . كما يساعد الاحساس بالكمال على التبرير لكل فعل بعد أن أصبح الفعل مشرعا من أعلى ومضمونا من القيمة . ولما احتاجت هذه الاعمال الى رموز بدلا عن الشرائع وطلبا للايحاء والاقناع واطهار النفس والدعوة امام الناس زاد الزخرف ، وازدحمت الزينات ، وكثرت الطقوس والالوان ، وظهرت « الاشياء » المقدسة بالصورة والصوت . كالسجاد والحناء والخواتم والنعال ، وكثرت مظاهر البدن مثل العمش فى العين من طول البكساء وأصوات التحيب وتأوهات الروح . تحولت الشمعائر الى طقوس شبيهة بطقوس الديانات القديمة واليهودية والنصرانية حتى يعيش الانسان فى عالم من الرموز والاحتفالات . تؤدي الاتجاهات الباطنية الى اسقاط الشرائع لانها تحوّل للخارج الى الداخل ، وللقانون الى عاطفة ، وللواقع الى خيال . ويخاطب الباطنى الناس مؤثرا فيهم

بطرق الإحياء حتى يستدرجهم الى اسقاط الشرائع . يوجه صاحب العبادات الى معانيها حتى يقضى على العمل بالمعرفة . ويدفع الباحث عن اللذة الى الشك في الدين ، ويدفع الشك في الدين الى انكار المعاد حتى تسقط الشرائع . فاذا ما ارتبطت الشعائر بأصول غيبية سهلت زعزعة هذا الاصل . فاذا ما قامت على علل الاحكام فن معرفة العلل تكون كافية دون اتمام الشعائر . لذلك حرم أهل الظاهر التعليل حتى لا ينتهي العقل الى القضاء على الشعائر محتجا بالتعليل . فاذا ما كانت الشعائر تعبيرا عن الطبيعة فالاولى الاتيان بأفعال الطبيعة كدليل عن الشعائر وتأصيل لها . وعلى احسن الاحوال تكون الفرائض نوافلا . يكفي شكر المنعم عليها نظرا لغناء الرب عن خلقه . من شاء قام بها ، ومن شاء لم يقم ، والامر متروك لاختيار الانسان وحرية (١٠٦) .

(١٠٦) عند أحمد بن أيوب بن مانوش متى صارت التوبة الى البهيمية ارتفعت التكاليف ، ومتى صارت التوبة الى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف وصارت التوبتان عالم الجزاء ، الملل ح ١ ص ٩٣ ، أما العذافرة أصحاب بن أبي العذافر فقد وضع كتاب سماه « الحاسة السادسة » دفع فيه برفع الشريعة ، الفرق ص ٢٦٤ ، أما الاسماعيلية فانهم يصلون الخمس ويظهرون التنسك والتأله والتهجد والورع . ولهم سجادات وصفرة في الوجوه وعمش في أعينهم من طول البكاء والتأوه على المقتول بكريلاء الحسين ورهطه ، ويدفعون زكاتهم ومعوناتهم الى أثرتهم ويتحننون بالحناء ، ويلبسون خواتمهم في أيمنهم ، ويشبهون قمصهم وأيديهم كما تصنع اليهود ، ويتحلون بالنعمال الصفر ، وبنوحون على الحسين ، ويكبرون على جنازهم خمسا ، ويأمرون بزيارة قبور السادة ، ويعتقدون بالعدل والتوحيد والوعيد واجباط الحسنات مع السيئات ، التربية ص ٣٢ ، وقد تأولت الباطنية أصول الدين على الشرك ، واحتالت لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها أو الى مثل أحكام المجوس ، أبطوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ . قال القيرواني من رآه الداعي مائلا على العبادات حملة على الزهد والعبادة ثم سأله عن معانيها وعلل الفرائض وشككه فيها . . والربط تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة فاما أن يعقل فهم تأويلها على وجه يؤدي الى رفعها وأما يبقى على الشك والحيرة فيها . فالتأويل يؤدي الى الرفع ، الفرق ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ، مقصود الباطنية ابطال الشريعة ، الاعتقادات ص ٧٦ ، رفع التكاليف واضمحلال السنن والشرائع ، الملل ح ٢ ص ١٤٩ . وتسأل الباطنية : لم صارت صلاة

وقد يكون العمل هو الطريق الى النظر وليس العكس فالعمل وسيلة والنظر غاية . ويتجه النظر نحو شخص الله ولا يكون أساسا للعمل ، فالعمل أساس النظر . ويصل الامر الى رفع الانسان الى رتبة أعلى من الانسانية ، أعلى من الملائكة والانبياء والصالحين والمقربين . فالخلل في العمل اما أن يهبط بالانسان الى مستوى البهيمية واما أن يرفعه الى مستوى الملائكة . الانسان وسط بين الحيوان والملاك وحركة بين اتجاهى الخفض والرفع ، السفلى والعلو ، الأدنى والأعلى . فى هذه الحالة تسقط التكاليف . ويصبح الله مطيعا للعبد وليس العبد مطيعا لله لان للعبد الاولوية فى الفعل على فعل الله . وكلما زاد فعل الانسان قويت رؤيته لله ، فإله يرى قدر الاعمال . والله يفرح بأفعال عبادة وبغتم ببعدهم عنه . فإله معبود بعبادة الناس له ولم يكن كذلك قبل خلقه لهم . فوجود المعبود مشروط بوجود العابدين وعبادتهم له . وان لم تسقط الشرائع فانها تتحول من كم الى كيف ، وترتبط بالحالة الشعورية للانسان وتختلف باختلاف الافراد ومراتبهم الشعورية . من وصل الى مرتبة المعرفة سقطت عنه الشرائع . فبين الحبيب

==
الصحيح ركعتين والظهر اربعاً والمغرب ثلاثاً ؟ وفى كل ركعة ركوع واحد وسجدة . والوضوء على أربعة والتميم على عضوين ؟ والغسل من المنى وهو طاهر على عكس البول مع نجاسته ؟ واعادة الحائض الصيام دون الصلاة ؟ وعقوبة السرقة قطع اليد والزانى الجلد دون قطع الفرج . فاذا سأل الغر التأويل قالوا علمها عند امامنا والمأذون له فى كشف اسرارنا فيعتقد أن المراد بالظاهر غير الباطن فيخرج عن العمل بأحكام الشريعة . فاذا اعتاد ترك العبادة واستحل المحرمات كشفوا له القناع وقالوا : لو كان لنا اله قديم غنى عن كل شيء لم يكن له فائدة فى ركوع العباد وسجودهم ولا فى طوافهم حول بيت من حجر ، ولا فى سعى بين جبليْن فينسليخ عن التوحيد ، ويصير زنديقا ، الفرق ص ٣٠٦ — ٣٠٧ ، اكفرت أهل السنة الباطنية لقولهم بسقوط الحج ولم يكفروهم لاسقاط العمرة لاختلاف الامة فى وجوبها ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند القرامطة (الرافضة) الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وكل الفرائض نافلة لا فرض . وانما هو شكر المنعم هو الفرض . ولا يحتاج الرب الى عبادة خلقه ، من شاء فعل ومن شاء لم يفعل ، والاختيار لهم ، التنبيه ص ٢٠ .

والحبيب لا يوجد حجاب أو قانون (١٠٧) . والحقيقة أن إسقاط الشرائع ليس أثرا من الديانات الخارجية ، مانوية أو غيرها بل تعبير عن الكفر بكل الشرائع الأرضية التي وجدت بينها وبين الشرائع السماوية ظلما وعدوانا من أجل تقويض النظم القائمة وإقامة شرعية أخرى تأخذ بحقوق المضطهدين .

ج — إباحة المحرمات . وإباحة المحرمات نتيجة طبيعية للكفر بالشرائع والقوانين وإسقاط التكاليف التي استعملتها السلطة اللاشرعية

(١٠٧) حكاية قوم من النساك . يرى الله في الدنيا على قدر الاعمال . فمن كان بعمله أحسن يرى معبوده أحسن ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ، ويأكلوا من ثمار الجنة ، الى أن يكونوا أفضل من النبيين والملائكة والمقربين ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، قد يكون في الصالحين من هو أفضل من الانبياء ومن الملائكة وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الاعمال والشرائع ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، تبلغ بالنساك العبادة منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم . وعند الصوفية من عرف الله سقطت عنه الشرائع وذلك مثل أبو سعيد أبو الخير ، يلبس الصوف مرة ، والحرير المحرم على الرجال مرة ، ويصلى في اليوم ألف ركعة مرة ولا يصلي فريضة ولا نافلة مرة أخرى ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ ، والمباحية من الصوفية قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبيسات في الحقيقة . يدعون محبة الله ، وليس لهم نصيب من شيء عن الحقائق بل يخالفون الشريعة ، ويقولون أن الحبيب رفع عنه التكليف ، وهو الاشر من الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك ، اعتقادات ص ٧٤ ، وإذا أبلغ بعض المباحين غاية المحبة ، وصفا قلبه ، واختيار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ، ولا يدخله الله الى النار بارتكاب الكبائر ويحبهم الى أن تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج ، أن تكون عبادتهم التفكير ، التفتازاني ص ١٤٨ ، الخيالي ص ١٤٨ . وكان في الصوفية رجل يعرف باسم ابن شعيب يزعم أن الله يسر ويفرح بطاعة أوليائه ويغتم ويحزن اذا عصوه . وحكى عن رجل كان يعرف بأبى شعيب أن البارئ يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وبأنابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، وقد سمى أبو على الجبائي الله مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد ، الفرق ص ١٨٣ ، ويقول محمد بن كرام « ان الله لم يزل معبودا ، ولم يكن في الازل معبود العابدين ، وانما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له » ، الفرق ص ٢١٩ .

القائمة لتكبير المعارضة وفرض الطاعة بالقوة . وإباحة المحرمات أكثر دالة من تحريم الحلال ، فالتحرر من القانون أجدى وبأسائل التحرر من المجتمع . وتتمثل إباحة المحرمات في ميدانين ، الطعام والنكاح . غنى الطعام إباحة الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر ، وفي النكاح إباحة الزنى واللواط والمتعة الحرام . ويهدف ذلك كله إلى إطلاق قوى الطبيعة الحبيسة تحت القهر ، وتقوية المجتمعات السرية والروابط المشتركة حيث يشيع كل شيء النساء والأموال . والميسر أيضا مباح ضد قوانين السلطة نقضا لها وإعلانا أمام النفس عن عدم الاعتراف بشرعيتها . ثم تأخذ النفس شرعيتها من ذاتها وتصبح أفعالها مقياس شرعيتها فتبيح كل شيء ، رد فعل على القهر . وإن التحرر في القهر الاجتماعي يبدأ من التحرر من القهر الفردي . وإن التحرر من القانون شرط للتحرر من السلطة . إن التحرر من الخارج لا يتم إلا بعد التحرر من الداخل . بل جهاد الأعداء لا يبدأ إلا بعد جهاد النفس ، يليه جهاد الغاصبين . إن انكار الذات يولد رد فعل عكسي وهو إثبات الذات ، كما يولد التحريم الإباحة . وبالتالي يصبح الإنسان أولى بابنته الحسنة واخته الهيفاء . وإذا ما استند التحريم إلى التخويف بالمجهول والإيمان باللامعقول قامت الإباحة على التحرر من هذا الخوف من المجهول وعلى عقل كل شيء ، مادي خارج العالم . فطالما استعمل الغيب للسيطرة على الناس ، وبالتالي يكون انكار الغيب مقدمة لتحريرهم . كما أن كراهية المجتمع الغاصب تؤدي إلى التحريم من الزواج منه . فلا يتم زواج إلا من داخل المجتمع المضطهد ، زواج الأقرباء ، داخل مجتمع الإيمان في مواجهة مجتمع الكفر . المؤمن لا ينكح إلا مؤمنة ، والكافر لا ينكح إلا كافرة . ولما كانت الأثرة والانانية من صفات الغير فإن الشيوع يكون من ممارسات الأنا . وبالتالي تنشأ المجتمعات المغلقة التي يبساح فيها الجنس ويصبح على المشاع عنادا ضد مجتمع الكفر والاستئثار عندما يستحوذ الرجل على امرأة يمتلكها لنفسه ويمنعها غيره . تريد الجماعات المضطهدة الغياب عن الواقع الليم وتعيش في عالم التمني والأحلام فتسقط الحدود رمز القهر والتي يقوم الامام الغاصب بتطبيقها ، وتدعو إلى السكر والشراب معارضة له ورفضاً لقانونه كما تفعل جماعات الصوفية . فلا

يفرق بين الهجرة الى الداخل والهجرة الى الخارج ، بين الفرار الى الله والفرار من الله (١٠٨) لذلك قد تباح المحرمات من جماعات الصوفية

(١٠٨) هذا هو موقف غلاة الروافض من البيانية والمغيرية والجناحية والمنصورية والخطابية والحلولية . فبعد أن أسقطوا الفرائض أباحوا المحرمات ، الفرق ص ٢٣ ، استحلّت المنصورية النساء والمحارم . وأحل المنصور ذلك لأصحابه وقال ان الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال ، مقالات ج ١ ص ٧٤ — ٧٨ ، كما استحلّت الجناحية الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، الفرق ص ٢٣٦ — ٢٤٧ ، استحلّت الخطابية الخمر والزنا وسائر المحرمات ، وتركوا الصلاة والفرائض ، وتسمى المغيرية ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، أباحت الرافضة اللواط ونكاح الأينة والاحق والزنا وشرب الخمر وكل قاذورة ليس لهم شريعة ولا دين ، التشبيه ص ٣٢ ، أباحوا الزنا واللواط ، اعتقادات ص ٥٨ ، وقد استباحّت الحلولية (الحزمية) المحرمات ، وأسقطت المفروضات ، الفرق ص ٢٥٤ — ٢٥٦ ، وأصحاب الاباحة من الحزمية صنفان : صنف كانوا قبل الاسلام كالمزدكية استباحوا المحرمات ، وقالوا أن الناس شركاء في الأموال والنساء ، ودانوا بترك الفرائض ، فالدين معرفة الامام فقط ، الملل ج ص ٨٠ ، أما الحلمانية الحلولية أنصار حلّهم الدمشقي (أصله من فارس ومنشؤه في حلب وبدعته في دمشق) فقد قالوا بالاباحة ، من عرف الله على الوصف الذي يعتقد زوال الخطر والتحريم واستباح كل ما يستلذه ويستتبهه ، الفرق ص ٢٥٩ ، ومن الخرمدينية البابكية استباحوا المحرمات ، وقتلوا الكثير من المسلمين . في جبلهم ليلة عيد لهم يجتمعون فيها على الخمر والشرب ، وتختلط فيها رجالهم ونسائهم . فإذا أطفئت سرجهم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز . لا يصلون في السر ، ولا يصومون رمضان ولا يرون جهاد الكفرة ، الفرق ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، وأباحت الباطنية نكاح البنات والاخوات وشرب الخمر وجميع المذات . سنوا اللواط ، وأوجبوا قتل الغلام الذي يمتنع عن الفجور به ، الفرق ص ٢٨٦ ، قال الشيرواني في رسالته أن العقائل أحق بأخته أو بابنته الحسنة من الأجنبية . لقد حرم عليهم صاحبهم الطيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الله ، وأخبرهم بما لا يروونه من البعث والحساب والجنة والنار حتى استعبدتهم بذلك عاجلا . . . وهذه هي مذاهب الدهرية واستباحة المحرمات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، من رآه الداعي ذا مجون وخلاعة قال له ان العبادة بلبه وحماقة والفتنة في نيل اللذات . ومن رآه شاكيا في دينه أو في المعاد والثواب والعقاب صرح له بنفى ذلك وحمله على استباحة المحرمات حتى يعتقد أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة ، وهان عليه بذلك

قدر اباحتها من جماعات الاضطهاد . فبقدر ما تعيش جماعة الاضطهاد تحت القهر الاجتماعى تعيش جماعة الصوفية تحت القهر النفسى ، كلاهما جماعتا معارضة ، عاجزتان عن المقاومة . وكلاهما يتحدان بالحق عن طريق تمثله وتجسده . تبدأ جماعة الصوفية بالزهد ، بالرياضة والمجاهدة حتى تصل الى حالة الفناء حيث تسقط التكاليف وتباح المحرمات . فاذما شافه الروحانيون الله وراوه ، وعاشوا فى الجنان قبل الاوان وجامعوا الحور العين ، على الارائك متكئين يسمى اليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والشراب فما وجه التحريم وكل شئ قسد تمت اباحته ولم يعد هناك ستر ولا حجاب بين الحبيب والحبيب ؟ وعلاقة الخلّة ، علاقة الخليل بالخليلة ، ليست علاقة قانون وتحريم بل علاقة

ارتكاب المحظورات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ، وتبيح القرامطة (الرافضة) شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة ، شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ، ليس فيها وعيد ولا وعد مثل المنانية وقولهم فى النور ، التنبيه ص ٢٢ ، وهن قال من القرامطة والديلم بهذا القول مؤمن ونساؤهم مؤمنات حقنوا الدماء والاموال ، ومن خالفهم كافر ومشرك جلال الدم والمال والسبى . يسمى بعضهم بعضا المؤمنين المؤمنين . نساء بعضهم لبعض حلال وأولادهم وأبدانهم مباحة فى بعضهم البعض لا تحظر بينهم ولا منع . لو طلب رجل امرأة نفسها او من رجل او من غلام فامتنع عليه فهو كافر خارج عن الشريعة . واذا مكّنه من نفسه فهو مؤمن مواف فاضل . والمفعول به من الرجال والنساء افضل عندهم من الفاعل يقوم الواحد منهم من فوق المرأة التى لها زوج وليس زوج محرم ويقول لها : طوبى يا مؤمنة . وهكذا يقول للرجل او الغلام اذا أمكنه من نفسه . وكذلك اموالهم وأملأهم لا يحظرونها من بعض على بعض . مباحة بينهم شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ليس فيها وعد ولا ثواب ، التنبيه ص ٢١ — ٢٢ ، وعند بعض البهيسية السكر من كل شراب حلال موضوع لمن سكر منه . وكل ما كان السكر من ترك الصلاة او شتم الله فهو موضوع لا حد فيه ولا حكم ، ولا يكفر بشئ ما داموا فى سكرهم . الشراب خلال الاصل ، ولم يأت فيه شئ من التحريم لا فى قليله ولا فى كثيره ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الفرق ص ١٠٩ ، وعند العوفية البهيسية السكر كفر ولكن لا يشهد بذلك حتى يأتى مع غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ١ ص ١٨٢ .

اتحاد وإباحة (١٠٩) . من هذا التصور للعالم ينبثق نظام وتخرج من هذه العقيدة شريعة تقوم على الغناء الفروق ما دام التصور يقوم على الوحدة ؟ وحدة الانسان والله ، وحدة الروح والطبيعة ، وحدة الحياة والموت وتمحى الفروق أيضا بين الحلال والحرام وتنتهى درجات الوجود . وقد تنشأ الإباحة من حب الدنيا والالتذاذ بنعيمها احساسا بالطبيعة واشباعا لرغباتها . هكذا نشأ آدم في البداية . فميراثه بين اولاده بالسوية . مساواة طبيعية ، فلماذا تحريم كل ذلك باسم الشريعة ثم الاتهام بالإباحة بالزندقة ؟ (١١٠)

(١٠٩) هذا هو موقف الروحانية « الزنادقة » ! اذ تنظر ارواحهم الى ملكوت السموات ، وبها يعاينون الجنان ، ويجمعون الحور العين وتسرح في الجنة . وسموا الفكرية لانهم يتفكرون . فالفكر غايتهم ومنتهاهم فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحتهم ونظرهم اليه . ويتمتعون بمجاعة الحور العين ومناكحة الإبكار على الارائك متكئين . يسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والشراب والثمار ، التنبيه ص ٩٣ — ٩٤ ، وعند الروحانية ، يقلب حب الله على قلوبهم وأهوائهم وأرادتهم حتى يكون حبه أغلب الاشياء عليهم . فاذا حدث ذلك كانوا عنده بهذه المنزلة ووقعت عليهم الخلّة من الله فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلّة التي بينهم وبين الله لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلّة كما يحل للخليل الاخذ من مال خليله بغير اذنه . منهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٤ ، ينبغي للعباد أن يدخلوا في مضمار الميدان حتى يبلغوا الى غاية السبقة من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه فاذا بلغت الغاية أعطى نفسه كل ما تشتهى وتتهنى وان اكل الطيبات كأكّل الاراذلة من الأطعمة وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة ، وكان العسل والخل عنده بمنزلة ، فاذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة ويسقط عنه تضمير الميدان واتبع نفسه ما اشتتهت ومنهم ابن حيان ، التنبيه ص ٩٤ — ٩٥ .

(١١٠) ترى المزدكية (الزنادقة) أن الله خلق الدنيا خلقا واحدا وخلق لها خلقا واحدا وهم آدم وله أن يأكل من طعامها ويشرب من شرابها ويلتذ بلذائذها وينكح نساءها . فلما مات آدم جعلها ميراثا بين ولده بالسوية ليس لاحد فضل في مال ولا اهل . فمن قدر على ما في أيدي الناس وتناول نساءهم بسرعة أو خيانة أو مكر أو خلافة أو بمعنى من المعاني فهو له مباح سائغ وفضول ما في أيدي ذوى الفضل محرم عليهم حتى يصير بالسوية بين العباد سواء . وسموا مزدكية لانه ظهر في زمان الاكاسرة رجل يقال له مزدك ، التنبيه ص ٩٢ .

وعلى عكس اباحة كل شيء يأتى تحريم كل شيء ، وكلاهما واحد ، تحليل المحرمات أو تحريم المحلات نكايه فى القانون ، فى واضعيه أو القائلين عليه . وقد ينتقل الأمر من الاباحة الى التحريم أو من التحريم الى الاباحة فى جدل دائرى يعبر عن الرغبة فى كسر القانون والتحرر منه . فالحلال المطلق والحرام المطلق كلاهما بديلان يتناوبان ولا وسط بينهما . البعد عن الدنيا من أجل الاقبال عليها ، والاقبال على الدنيا من أجل البعد عنها ، والطرفان يلتقيان . هل التمتع بالدنيا تعويض عن فقدها ولا حيلة للمفهور الا الانغماس فى اللذات ، الخمر والنساء ؟ هل الزهد فى الدنيا تعويض عن الهزيمة فيها ، وترك ارادى لما حرم منه بغية الحصول على أعظم منها فى النهاية ؟ وإذا ما تكالبت السلطة على الدنيا فان المعارضة تتركها لهم ، وإذا ما قمعت بمثل القهر فيها فان مجتمع الاضطهاد يقلبها عليهم تعبيراً عن القدرة على الصمود والتحكم فى الإرادة ، وترفعها على الخصوم (١١١) . ويظهر جدل التحليل والتحريم فى قوانين الطعام . فكل ما تحلله السلطة تحرمه المعارضة ، وكل ما تحرمه السلطة تحلله المعارضة . والتمايز فى قوانين الطعام اثبات للخصوصية وتمايز عن الجماعة كما هو الحال عند اليهود . ويتداخل المقدس مع الدنيوى ، ويتحول الطعام الى محرم أو مقدس اذا ما ارتبط

(١١١) عند العبدكية « الزنادقة » الدنيا كلها حرام ، لا يحل الاخذ منها الا القوت من حيث ذهب ائمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بامام عادل والاغنى حرام ، ومعاملة أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ، التنبيه ص ٩٣ ، أن ترك الدنيا واشتغال للقلوب تعظيم للدنيا ومحبة لها ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها ولذذ شرابها . وكان من اهانتها مؤاتاة الشهوات عن اعتراضها حتى لا يشتغل القلب بذكرها ويعظم عنده ما ترك منها ، ومنهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٥ ، الزهد فى الدنيا زهد فى الحرام والحلال مباح من أطيب الطعام وغرائب الالوان وكفافية الخدم ولين الرياش وسعة المنازل ووطأة المهاد ، وتشبيد القصور ، وكفاية الحاجات ، وترك الطبليات ، وقطن الاوطان . والاغنياء افضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم وغضول من نوائب حقوقهم ، وأدركوا منتهى رغباتهم ! التنبيه ص ٩٥ .

بشخص الامام الشهيد امعانا في الاغلاق وتعذيب الذات والتشدد في محاسبة النفس اذا ما استحال تغيير الواقع او استعدادا لمرحلة قادمة . وبينما يحرم البعض الماء بفلاة من الارض لو وقعت فيه قطرة خمر ، يحلل البعض الآخر الخمر نبيذ التمر لان علة السكر غائبة فيه ، الضد يولد الضد ، اما تحريم الخمر كله في الجرار او تحريم قطرة منه من مياه البحار ! يؤدي التطرف الى عدم السوية في العالم والانتقال من طرف الى طرف ، والصدان يجتمعان ، اليأس من العالم او احتضانه ، الابتعاد عنه رغبة في التطهر منه او الاعتراف منه والاتحاد به (١١٢) . الحلال والحرام اذن في النهاية موقف اجتماعي صرف ، قانون لتثبيت النظام الاجتماعي او زعزعته ، مجرد وظيفة اجتماعية طبقا لغاية الجماعة .

د — ايقاف الحدود . بعد اباحة المحرمات تسقط الحدود بالتبعية .

(١١٢) بينما حلل ابو عفار وبعض المعتزلة شحم الخنزير ودماغه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣٩ ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، فقد حرمت الخطابية صيد البحر الذي احله الله ما لم يكن عليه قشر واتبعوا في ذلك اليهود . كما حرمت الاباضية بالاندلس طعام أهل الكتاب واكل قضيب التيس والثور والكبش واكل السمك حتى يذبح ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، وحرّم أحمد بن ادریس بن علی بن ابي طالب اكل شيء من الثمار بل اصله ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، وحرّم عبد الواحد بن يزيد اكل الثوم والبصل لانه حرام على الانسان أن يقرب المسجد اذ اكلها ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول ص ٣٣٩ ، كما حرم البعض (اكرم) اكل الكرنب لان به دم الحسين ! الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، عند الصوفية البهيسية لو وقعت قطرة خمر في جب ماء بفلاة من الارض فان كان من خطر على ذلك الجب فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر بالله الا أن الله يوفق المؤمنين لاجتنابه ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، ويحلل بعض الاباضية الاشربة التي يسكر كثيرها ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وأما أهل السنة فلا تضرّم نبيذ التمر ، النسفية ص ١٤٧ ، وهو أن ينبذ تمر وزبيب في الماء فيجعل في اثناء من الخزف فيحدث فيه القرع كما للفقاع ، نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت في الجرار او في الفخور ثم نسخ لعدم تحريمه من قواعد أهل السنة والجماعة خلافا للروايف . أما اذا اشتد فصار مسكرا فهو حرام قليله وكثيره ، التفتازاني ص ١٤٧ ، حرم بعض الرافضة صيد البحر الذي احله الله ما لم يكن عليه قشر كاليهود ، التنبيه ص ١٦٣ .

م ٧ — الايمان والعمل — الامامة

فلاحد عقاب على معصية ، والمعاصى نفسها لم يعد لها وجود — واسقاط الحدود تعنى التحرر من قيد السلطة وشرع مجتمع القهر كمقدمة للتحرر السياسى ، يسقط حد شارب الخمر حتى ينسى أزمته ويتجاوز هزيمته ويقاوم عقاب القهر باسقاط قانونه وعدم تطبيقه بالرغم من الاتيان بالامعمال التى تقع تحت طائلة القانون . خاصة ولو كان القانون نفسه نقطة ضعف فى فقه السلطة الذى لم تجتمع عليه المدارس الفقهيّة وما زال موضوع خلاف . والعجيب ان التشدد السياسى مع السلطة يؤدى الى لين اخلاقى مع النفس ، وكأن الكفر بالعالم يولد طبيعيا ايمانا بالذات (١١٣) كما يسقط حد الرجم رفضا لتقييد حرية الانسان الجنسية مرتين ، مرة بينه وبين نفسه ، ومرة بينه وبين الامام المفتصب المطبق للحد . والكبت السياسى يولد حرية جنسية . فالضغط من الخارج الى الداخل يتحول الى تحرر الداخل الى الداخل . اما الامام العادل فله الحق فى تطبيق الحد . فهو القادر على التمييز بين الايمان

(١١٣) عند الخوارج اذا سكر الانسان فلا حد عليه . يشهد بعضهم على بعض فى ذلك بالشرك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ١٨٠ ، كما تنكر النجدات حد الخمر وخالفهم اهل السنة لذلك ، الفرق ص ٨٩ ، ص ٣٢٧ ، وعند البهيسمية كل شراب حلال الاصل عن سكر من كل ما كان منه السكر . من ترك الصلاة والشتم لله ليس فيه حد ولا كفر ما دام فى سكره ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، السكر كفر اذا كان معه غيره من ترك الصلاة وغيره ، الفرق ص ١٠٩ ، كل ما ليس فيه حد يرفع الى الامام مغفور . اذا كان السكر بن شراب حلال فلا مؤاخذه ، الملل ج ٥ ص ٤١ — ٤٢ ، الموافق ص ٤٢٤ ، اذا سكر فلا حد عليه ، التنبيه ص ١٨٠ ، واما أبو هاشم فمع افراطه فى الوعيد كان مصرا على شرب الخمر وقيل انه مات فى سكره ، الفرق ص ١٩١ ، وعند النظام ان اجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ اذ المعتبر فى الحد النص والتوقيف ، الملل ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ ، وكذلك عند جعفر بن المبرر اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر حد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه براهيم غشاك ببدعته نجدات الخوارج فى انكارها حد الخمر . وقد اجمع الفقهاء على تكفير من أنكر الخمر . انها خلاف فى حد شارب النبيذ اذا لم يسكر منه . فاما اذا سكر منه فعليه الحد عند فريق من اهل الراى والحديث ، الفرق ص ١٦٨ ، الانتصار ص ٨٢ .

والكفر . وهو المدافع عن الشرعية والمنصب لها . يطبق الحد من السلطة الشرعية ويوقف من السلطة اللاشرعية ، حاكمية الله في مواجهة حاكمية البشر (١١٤) . وقد يقام حد القذف على قاذف المحصنات من النساء ولا يقيم على قاذف الرجل المحصن فالقذف الاول أشد وأقصى من الثاني ، المرأة عورة أكثر من الرجل وهو ما يميز رؤية المجتمع المطلق (١١٥) . وعلى الضد من ذلك يقيم حد السرقة في الكثير وفي القليل ، في الحرز وفي غير الحرز كوسيلة لاحكام الانضباط في المجتمع المطلق (١١٦) . يقابل اذن مجتمع الاضطهاد السري مجتمع الغلبة بالتسيب الخلقى وقد يقابل مجتمع الاضطهاد العلنى مجتمع الغلبة بالانضباط الاجتماعى (١١٧) . وأخيرا لا ترد الامانات الى أهلها بل تخفى الامانة نظرا لعدم ولاء مجتمع الاضطهاد

(١١٤) أنكرت الازارقة حد الرجم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، والصفريه لم تسقط الرجم ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ويكفرون الازارقة في ذلك ، المواقف ص ٤٢٤ ، ويضال أهل السنة الخوارج في انكارها الرجم ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ ، عند بعض البهيسية من واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع الى الامام أو الوالى ويحد ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ووافقهم بعض الصفريه ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وعند الاباضية من زنى أو سرق أقيم عليه الحد ثم استتيب فان تاب والا قتل ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، الفرق ص ١٠٧ ، الفصل ج ١ ص ٣٠ ، ج ٢ ص ١٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ج ٢ ص ١٠٨ .

(١١٥) لم تقم الازارقة الحد على قاذف الرجل المحصن وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء ، الفرق ص ٨٤ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ .

(١١٦) قطع الخوارج يد السارق في القليل وفي الكثير ولم يعتبروا في السرقة نصابا ، الفرق ص ٨٤ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، تضليل الخوارج في قطع يد السارق في الكثير والقليل من الحرز وغير الحرز ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ .

(١١٧) جماعة الاضطهاد السرى هم الشيعة والعلنى الخارجى هم الخوارج والعلنى الداخلى هم المعتزلة . وهى الفرق الثلاث التى لكل منها فقه متميز انظر الخاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟ ٢ — فرق الامة ٣ — فرق المعارضة ٤ — فرقة السلطان .

لمجتمع الغلبة . وقد يكون لذلك رحيق في الديانات السابقة في الاخلاق اليهودية التي تبجح لنفسها اخذ كل شيء وفعل كل شيء ضد الآخر فليس عليهم في الاميين سبيل (١١٨) .

هـ . **تأويل العبادات** . فاذا لم تنته الاحكام او بسقط التكليف او تباح المحرمات او توقف الحدود تؤول العبادات والمعاملات بحيث تكون اكثر اناسا مع الظروف النفسية والاضمار الاجتماعية لمجتمع الاضطهاد في مواجهة مجتمع الغلبة . التأويل ليس استنباطا موضوعيا لحكم من الآلية بل هو وضع الخاص الانفعالي فيها لايجاد مبرر لها . وهو موقف هوى وليس نموذجا عاما للفعل الانساني كما هو الحال في اسباب النزول . التأويل اذن هو ايجاد الوقائع داخل الآلية حسب الهوى . والهوى ليس فرديا فقط بل هو تعبير عن موقف نفسى اجتماعى سواء لمجتمع الاضطهاد او مجتمع الغلبة . يتجه نحو الاعماق ، ويكشف ابعاد الذهن فيصبح مبررا للوضع النفسى والاجتماعى للتأويل . وكما تؤول الاحكام الى اشخاص واكوان تؤول الفرائض مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج بين الشدة واللين ، الشدة زيادة في التعصب والتصلب تهذيبا للنفس وتاكيدا لصلابتها في مجتمع مغلق في حاجة الى تماسك داخلى في مواجهة مجتمع القهر ، واللين رفقا مع النفس وتسامحا معها في عالم من القهر والظلم والظلميان حتى تستريح النفس وتنعم بحريتها الداخلية ان استحالته ممارسة حريتها في الخارج . فالوضوء قد يكون غير واجب اذا تم بماء مفصوب أسوة بعدم جواز الصلاة في الدار المفصوبة . فالتعصب رؤية تتحدد العبادات من خلالها لانه هو البنية النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهد الذى تم اغتصاب السلطة منه في مجتمع الغلبة والقهر . وقد يؤدى تأويل العبادات الى فهم معانيها وعلاها ثم تحويل مسؤولها واعادة صياغة اشكالها خاصة في موضوعات مسفرة جانبية بعد ان يستعصى التعرض للموضوعات العامة التى أصبحت

(١١٨) استحات الاراقة خفر الامانة التى امر الله بأدائها وقالوا : قوم مشركون لا ينبغي أن تؤدى الامانة اليهم ، استحلوا خفر الامانة ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ .

حكرا على مجتمع القهر . يتعرض وعى الجماعة المضطهدة الى نقائص
الوضوء هل هو النوم مع الحدث أو النوم مضطجعا ؟ المسح بالماء
على ظهور الاقدام أو أسفلها ... الخ . ويظهر التشدد في ضرورة
الوضوء من قرقرة البطن كما يظهر اللين في الاستحمام في الآبار التي
نشرب منها ، أى الشرب من ماء الاستحمام ، وحدة الذات والموضوع
كما هو الحال في النرجسية . فإذا ما تم عقل الاحكام يمكن انكار
المسح على الخفين باعتبار أن الوسخ في أسفل الخفين وليس في أعلاهما
حتى يظهر تعسف احكام مجتمع القهر وشريعة الغلبة (١١٩) . أما بالنسبة
للصلاة فانه لا يجوز أيضا الصلاة في الدار المغصوبة لان الفعل الواحد
لا يكون طاعة ومعصية في الوقت نفسه ، وتحرير الارض سابق
على طاعة الله فيها ، وذلك في مجتمع يعانى من الاغتصاب ، اغتصاب
الشرعية والاستيلاء على السلطة ، ولا فرق في ذلك بين العدو الخارجى

(١١٩) عند الجبائى الطهارة غير واجبة . واجابة على سؤال عن
الطهارة بماء مغصوبة قياسا على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الارض
المغصوبة فاسدة فأجاب بأن الطهارة بالماء المغصوب صحيحة وفرق بينها
وبين الصلاة . الفرق ص ١٩٧ ، وعند النظام النوم لا ينقض الطهارة اذا
لم يكن معه حدث وليس كالنوم مضطجعا . والخلاف في النوم قاعدا
وراكما وساجدا الذى سماح فيه أبو حنيفة وأوجب أصحاب الشافعى
قياسا ، الفرق ص ١٤٦ ، أما أهل قم الامامية فانهم يمسحون في الوضوء
بالماء على ظهور اقدمهم وأسفلها ، التنبيه ص ٣٢ ، وأوجب عبد الواحد
بن يزيد وجوب الوضوء من قرقرة البطن ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول
ص ٣٣٩ ، وبعض أباضية الاندلس يستعملون وهم على الآبار التي يشربون
منها ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، اختلفوا في المسح على الخفين . أثبتته أكثر
أهل الاسلام وأنكره الروافض والخوارج ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ج ٢
ص ١٤٤ ، ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ، النسفية ص
١٤٧ ، التفتازانى ص ١٤٧ ويضلل أهل السنة الخوارج في انكارهم ذلك ،
الفرق ص ٣٢٧ ، ترك الخطابية المسح على الخفين خلافا للآثر والسنة ،
التنبيه ص ١٦٣ .

والعدو الداخلى (١٢٠) . كما يختلف الامر فيها ايضا بين اللين والشدة .
ففى اللين لا تجب اعادة الصلاة على من تركها متعمدا خاصة اذا كان
قد فهم معناها وتحقق بالحكمة منها ووصل الى غايتها . ولماذا الاسراع
والجرى الى الصلاة اذا حان وقتها فيتحول الناس الى هزج ومرج وسباق
وتزاحم ؟ ولماذا المشى الى الصلاة واختيار المساجد البعيدة سعيا
فى مزيد من الثواب وكأن الامر تجارة ومكسب ؟ قد تكفى الواجبات دون
النوافل . والحد الأدنى دون الحد الأعلى . يكفى الواجب دون المندوب ،
والامتناع عن المحرم دون المكروه ، أقل القليل من الفرائض لافساح
المجال الى المعارف . وقد يكون اللين من حيث الكم فلا صلاة واجبة
الا ركعة بالغداة وركعة بالعشى أو ركعتان بالغداة وركعتان بالعشى . كما
يمكن الجمع بين صلاتى الظهر والعصر فى أول الزوال والمغرب والعشاء
فى جوف الليل . وفى صلاة المسافر تكبيرتان دون ركوع أو سجود أو
قيام أو قعود أو تشهد أو سلام . وتصح الصلاة فى ثوب كله نجس
على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة اذ يكفى الطهارة من الاحداث
دون الانجاس . والتحرر من نجاسة البدن أسهل من التحرر من نجاسة
المجتمع وشرعه ونظمه التى تقوم على القهر والغلبة . ويكفى دفن الميت
بعد كفنه دون غسله والصلاة عليه . فهما سنتان غير مفروضتين . كما

(١٢٠) اختلفوا فى الصلاة فى الدار المغصوبة على مقاتلين : (أ) أكثر
أهل الكلام هى صلاة ماضية وليس عليها الاعادة (ب) أبو شمر : اعادة
الصلاة لأنه انما يؤديها اذا كانت طاعة لله وكونه فى الدار واعتماده فيها
وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاة مجزية معصية لله .
وهو أيضا موقف الجبائى ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ ، وبعد زيارة رئيس
جمهورية مصر العربية فى نوفمبر ١٩٧٧ للقدس حاولت ابراز هذه القضية
فى جريدة « الاهالى » التى يصدرها حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى
فى مصر وأخذ موقف التحريم ابرازا لقضية أولوية تحرير الارض ، فلسطين ،
قبل الصلاة فى القدس ، فرفض الحزب ، بالرغم من عضويتي فيه ، كما
رفض مجلس تحرير الجريدة بالرغم من كونى أحد أعضائه ، ورفض عرض
القضية بأغلبية الاصوات بما فى ذلك ممثل التيار الدينى المستنير ! أنظر
الموضوع فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » الجزء السابع :
اليمن واليسار فى الفكر الدينى ، دار ثابت ، القاهرة ١٩٨٨ .

تجوز الصلاة بلا نية ، يكفى نية الاسلام منذ البداية (١٢١) .

وقد يظهر التشدد والانتقال من الاخف الى الاثقل حرصا على تماسك الجماعة الداخلى ، واخذاً بالشدة دون اللين خاصة فى مجتمع الاقلية المغلق . فتكون الصلاة سبع عشرة مرة او تسع عشرة مرة فى اليوم

(١٢١) عند النظام من ترك الصلاة عامدا لم تجب عليه الاعادة ، الانتصار ص ٥١ ، ص ١٣٢ ، الفرق ص ١٤٦ ، ويقال أن النظام استثقل أحكام شريعة الاسلام فى فروعها ولم يجبر على اظهار دفعها ، الفرق ص ١٣٢ ، يحكى أن ثمانية بن الاشرس لما رأى الناس يوم الجمعة يتفادون الى المسجد الجامع لخوفهم فوث الصلاة قال لرفيق له : أنظر الى هؤلاء الحمير والبقر ! ثم قال : ماذا صنع ذاك العربى بالناس ! وقال له غلامه يوما : قم صل . فتثاقل فقال له : قد حان الوقت قم صل واسترح . فقال : أنا مستريح ان تركتنى ، الفرق ص ١٧٣ — ١٧٤ ، كما حكى عن الجاحظ أن المؤمن رأى ثمانية سكران وقد وقع فى الطين . فقال له : ثمانية ! قال : أى والله ! قال : ألا تستحى ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال : تترى ثم تترى ! وعند بعض فرق الاباضية ليس على الناس المشى الى الصلاة ، والركوب الى الحج ، ولا شئ من أسباب الطاعات التى يتوصل بها الى أداء الواجب . وانما يجب عليهم فعل الطاعات الواجبة بأعيانها دون أسبابها الموصلة اليها ، الفرق ص ١٠٧ ، وعند أبى اسماعيل البطحى من الخوارج لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالغداة ، وركعة بالعشى ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، وعند البدعية من الازارقة ، الصلاة ركعتان بالفداء وركعتان بالعشى ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، أما أهل قم الامامية فانهم يجمعون بين الظهر والعصر فى أول الزوال ، وبين المغرب والعشاء فى جوف الليل آخر وقت المغرب . ويصلون صلاة الفجر بين طلوع الفجر الاول الذى يسمى ذنب السرحان ، التنبيه ص ٣٢ ، وعند محمد بن كرام صلاة المسافر تكبيرتان من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام . كما تصح الصلاة فى ثوب كله نجس على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة والطهارة عن الاحداث دون الانجاس . كما أن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين . وانما الواجب كفته ودفنه فقط . كما تصح الصلاة المفروضة بلا نية . تكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٣٢٣ —

والليلة . وأقل صلاة خمس عشرة ركعة ! وقد تكون الصلاة خمسين مرة كل يوم وليلة وفي كل مرة خمس عشرة ركعة كذلك (١٢٢) . فالنقيض يولد النقيض ، والضد يحيل الى الضد ، وكان القهر يأخذ صورتين : الاولى اللين والتخفف مع النفس ، اذ يكفى قهر المجتمع ، والثانية الشدة والتصلب ، تقوية للنفس لمقاومة قهر المجتمع (١٢٣) . وقد تؤول الشريعة تأويلا عقليا باردا وكان الامر مجرد حساب ما دام العقل قادرا على فهم عللها واستنباط احكامها حتى لا يتحكم احد في السلوك بالنقل اعتمادا على السلطة بعد الكفر بكل سلطة . وفي هذه الحالة قد تكون الصلاة صحيحة في اولها باطلة في آخرها . تكون صحيحة اذا كانت موصولة وباطلة اذا كانت مقطوعة (١٢٤) . هذان التياران اللين والشدة في باقى الاركان ، الزكاة والصوم والحج . فتكفى نية الاسلام في الصوم والحج دون نيات خاضعة في كل فعل . ويكفى الحج دون وقوف أو طواف أو سعى (١٢٥) . ولكن تظل القضية الكبرى هي : هل تجوز الصلاة خلف

(١٢٢) عند المنصورية الصلاة المفروضة تسع عشرة صلاة في اليوم والليلة ، في كل صلاة خمس عشرة ركعة الفصل ج ٥ ص ٢٨ ، وقالت الشيعة بالحلول وسقوط الشرائع . وتلاعب آخرون فأوجبوا خمسين صلاة في كل يوم وليلة . وأوجب آخرون سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة (هو عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندي قبل أن يصير خارجيا صفريا) ، الملل ج ٢ ص ١٠٩ .

(١٢٣) اللين هو موقف الشيعة عادة والشدة هو موقف الخوارج .

(١٢٤) هذا هو موقف الفوطى وقوله بالمقطوع والموصول . فلو أن رجلا أسبغ الوضوء ، وافتتح الصلاة متقربا بها الى الله ، عازما على اتمامها ثم قرأ فركع فمسجد مخلصا لله في ذلك كله غير أنه قطعها من آخرها فهي طاعة من اولها معصية من آخرها نهاه الله عنها وجرمها عليه وليس له سبيل قبول ، الفرق ص ١٦٣ ، الانتصار ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٢٥) عند محمد بن كرام يصح الصوم المفروض والحج المفروض بلا نية وتكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعند بعض المعتزلة ، في الحج الوقوف والطواف والسعى غير واجب لجواز الركوب . ويتساءل اهل السنة : هل يلزم من ذلك ألا تكون الزكاة واجبة ولا الكفارة والنذور وقضاء الديون لان وكيله ينوب عنه ؟ ليس هذا رفعا لاحكام الشريعة ؟ الفرق ص ١٩٧ ، أما أباضية الاندلس فانها توجب القضاء على من صام نهارا في رمضان فاحتلم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

الفاسيق ؟ وهنا يظهر التياران نفسيهما ، تيار اللين الذى يجوز ذلك ،
وتيار الشدة الذى يحرمه . وكل تيار فى الحقيقة موقف سياسى .
فالجواز انما يعنى قبول شرعية الامام الظالم القاهر ربالتالى جواز
الطاعة له ، فى حين أن التحريم انما هو رفض لهذه الشرعية ورفض
لطاعة الامام الظالم . لذلك قالت فرقة السلطة بالجواز بينما قالت
فرق المعارضة بالتحريم . وقد تتم الصلاة خلف الامام الفاسق تقيية
ولكن لا عن اقتناع . وفى هذه الحالة تجب اعادة الصلاة حتى تصح
خلف الامام العادل . ونظرا لاهمية امامة الصلاة فاذا جازت الصلاة
خلف الامام الفاسق فلانها لا تجوز فى صلاتى الجمعة والعديد نظرا لان
خطبتى الجمعة والعديد ركنان من أركان الصلاة . فالفسق فى العمل
لا بد وأن يظهر فى القول . وهنا تضيع الامامة باعتبارها نصحا وقيادة
للأمة (١٢٦) . وقد يصل الامر الى إيقاف صلاة الجمعة حتى يظهر

(١٢٦) كل الصحابة والفقهاء والتابعين وجمهور أصحاب الحديث
جوزوا الصلاة خلف الفاسق ، الجمعة وغيرها ، الفصل ج ٥ ص ١٦ —
١٨ ، أوجب أهل السنة وجوب عقد صلاة الجمعة وكفروا بالخوارج
والروافض ، ومن قال لا الجمعة اليوم حتى يظهر امامهم الذين ينتظرونه ،
الفرق ص ٣٤٥ ، صلاة العيد والجمعة والجماعة خلف كل امام بر وفاجر ،
مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر ، النسفية ص
١٤٦ ، التفتازانى ص ١٤٦ ، الصلاة على كل من مات من أهل القبلة
برهم وفاجرهم وموارثهم ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ وعند بعض المعتزلة
الصلاة جائزة خلف البر والفاجر وليس عليه الاعادة ، وقد أوجب أصحاب
الشافعى ومالك وداود وأحمد بن حنبل وأسحق بن راهوية اعادة صلاة
من صلى خلف القدرى والخوارج والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعتيه
التوحيد . وروى هشام بن عبد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى
خلف من يقول بخلق القرآن يعيد الصلاة . وقال أبو يوسف القاضى فى
المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة
عليه اذا مات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وعند الشراعية الصفرية
تجوز الصلاة خلف من تعرف ومن لا تعرف ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، أما
عند جمهور الروافض فلا تجوز الصلاة خلف الفاسقين وانما الروافض
وجهور المعتزلة وبعض أهل السنة لا تجوز الصلاة الا خلف الفاضل ،
الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ ، وعند أكثر المعتزلة لا تجوز صلاة اليد ولا أية
صلاة خلف الفاجر والا الاعادة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ .

الامام العادل . وبالتالي تتحول اقامة الصلاة وجواز الصلاة خلف
الامام الفاسق الى رمز للحراع السياسى بين الخصوم السياسيين . كل
فرقة تفسق خصمها وتحرم الصلاة خلفه أو تقول بضرورة الاعادة .
ولا يوجد فاسق مطلق تتفق عليه الفرق جميعا (١٢٧) ، وما يقال فى
الصلاة يقال فى باقى الاحكام مثل الزكاة والحج والجهاد لانها من الاقضية
والحدود (١٢٨) .

و — **تغيير المعاملات** . ولا يكفى تأويل العمل الفردى أى العبادات
بل يتم التأويل ايضا للعمل الجماعى أى المعاملات . فاذا كانت العبادات
اعمالا فردية مركزة غايتها الحصول على مضمونها فانها يمكن أن تتحقق
للانسان بعدة افعال اخرى فى المعاملات ولكن على نحو أطول . يشمل العمل
اذن الفردى والجماعى ، العبادات والمعاملات . وهى تفرقة تقوم على
تصور للانسان وكأنه يعيش بين عالمين فى وقت واحد ، العالم العلوى
وعالم الآخرين ، العالم المجرد وعالم الناس ، مرة فى خط عمودى
واخرى فى خط دائرى ، مرة فى بعد راسى واخرى فى بعد أفقى .
وتتراوح المعاملات بين الاحوال الشخصية أى علاقات الزواج والطلاق
والعلاقات المالية أى قسمة الاموال وتوزيعها والعلاقات الاجتماعية
أى الولاية والعداوة ابتداء من الشهادة الفردية حتى علاقات الحرب
واسباب القتال . والمعاملات الشخصية هى لب المعاملات والذى تتحد
فيه علاقة الفرد بالآخر ، الرجل بالمرأة من أجل تكوين البذرة الاولى

(١٢٧) وقد اوجب اصحاب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل
واسحق بن راهويه اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والخوارج
والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى هشام بن عبيد الله
عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يعيد
الصلاة . وقال ابو يوسف القساضى فى المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من
لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٢ .

(١٢٨) الصلاة خلف الفاسق والجهاد معه والحج ودفع الزكاة اليه .
ونفاذ احكامه من الاقضية والحدود ، الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ .

للجماعة وهى الاسرة التى فيها يتكون الاطفال التى تكون مركز الاسرة الكبيرة وهى القبيلة . والقضية الكبرى هى : هل يجوز نكاح المسلم لمسلم آخر ليس من المذهب نفسه أى الفرقة ؟ فلم تعد الفرقة وحدها سببا فى السؤال حول شرعية اقامة الصلاة بل أيضا حول شرعية الزواج . فالمجتمع المطلق يحرص على تقوية بنيته الداخلية والعلاقات الوثيقة بين أعضائه . يحرم زواج المؤمنة من مسلم آخر ينتسب الى المجتمع المفتوح ، وهو مجتمع الغلبة والقهر حتى لا يتميع النظام ويظل التضاد قائما بين المجتمعين . فالاتفاق العقائدى وليس الاتفاق فى الدم والنسب هو أساس القرابة . فى حين أن مجتمع القهر والغلبة يبيع زواج المسلمة من المسلم بصرف النظر عن الاتفاق أو الاختلاف العقائدى لما كان هو المجتمع الأقوى ولا يخشى من انفتاحه على الآخرين . بل ان من صالحه التزاوج والتصاهر بينه وبين الفرق المعارضة حتى يخرقها فتتكسر المعارضة وتقوى روابط النسب والمصاهرة . وعلى أقصى تقدير ، يمكن للمؤمنة الزواج من مسلم مخالف فى المذهب فى دار النقيصة وحدها وليس فى دار الاعلان حماية لمجتمع الاضطهاد حتى تقوى شوكته فيحافظ على التضاد فى النسب (١٢٩) . وعندما يستحكم العناد ، يتحول نظام

(١٢٩) عند المعبدية الخوارج لا يجوز نكاح كل امرأة تخالف الدين ، الاعتقادات ص ٥ ، وقد أباح الضحاكية نكاح المسلمة من كفار قومهم فى دار النقيصة فأما فى دار حكمهم فلا يستحلون ذلك . وقوم توقفوا وقالوا ان ماتت لم تصل عليها ولم نأخذ ميراثها لانا لا ندري ما حالها ، الفرق ص ٢٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ومن الضحاكية من توقف ولم يتبرا من فعله . وقالوا لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئا من حقوق المسلمين ، ولا نصلي عليها اذا ماتت . ومنهم من توقف ولم يتبرا من فعله . وقالوا لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من أصحاب عبد الجبار بن سليمان تبرأوا منها من كفار قومهم ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، أما النجرائية الخوارج فقد افترقوا فى امرأة هاجرت الى بعض خوارجهم فتزوجت رجلا فى الهجرة بالبصرة ثم استخفت فتزوجت رجلا من أصحابها سرا ثم ظهر عليها زوجها الاول من قومها فتبرا منها بعضهم وتولاهها بعضهم ، وكفروا من خالفهم بعضهم بعضا ، التنبيه ص ١٧٩ ،

التقاربة الى سلاح سياسي ، كل فرقة تحمي عقيدتها كأساس لوحدة مجتمعها وتحرم الزواج من الفرقة الاخرى اى الجماعة السياسية المعارضة . بل ويقوم مجتمع التهر والغلبة باشهار هذا السلاح لحصار جماعات المعارضة ورفضهم ودفعهم خارج المجتمع كمنبوذين أو خوارج عليه (١٣٠) . ولا ينطبق ذلك على الزواج وحده بل أيضا على كل الذبائح والوراثة والحسالة وسائر الحقوق المدنية . ويتعدى ذلك الى موالة الاطمان وبيع الدماء وتزويج الصغار وضرورة الشهود والعقود أو عدم ضرورتها (١٣١) . وكيف يمكن اثبات شهود وعقود والشهود شهود

أما هارون الضعيف من الخوارج فقد جوز تزويج نساء مخالفه مثل أهل الكتاب ، مقالات ج ١ ص ١٨٧ ، وعند الإخسنية يجوز تزويج النساء في نصبة الحرب وغير نصبة الحرب ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، وعند جمهور الخوارج مخالفهم من أهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين ، حلال مناكحتهم وموارثتهم وغنيمة أموالهم حلال . مقالات ج ١ ص ١٧١ ، وعند أهل السنة يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم ، المواقف ص ٤٢٦ .

(١٣٠) فى انكحة أهل الاهواء وذبائحهم وموارثهم . عند الاصحاب لا تحل ذبائحهم فالمسألة بالمثل . أكثر المعتزلة مع الازارقة من الخوارج يحرمون ذبائح أهل السنة بناء أيضا على أن المعاملة بالمثل . عند الاصحاب لا يجوز تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم والا فالنكاح مفسوخ . وان لم تعلم المرأة ببذعة زوجها حتى وطأها فعليها العدة ، ولها مهر المثل بالوطء دون المهر المسمى . والمرأة منهم ان اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها ، وان لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لانها مسلمة بحكم دار الاسلام . وهناك قوم من عوام الكرامية لا يعرفون من الجسم الا اسمه ولا يعرفون ان خواصهم يقولون بحدوث الحوادث فى ذات البارى فهو لاء لا يحل نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤١ .

(١٣١) خالفت البهيسية الخوارج فى النكاح بغير شهود وقالوا تنكح بشهادة الكرام الكاتبين ، التنبيه ص ١٣٠ وعند الخطابية التزويج بلا ولى ولا شهود ولا صداق . الله وليها والملائكة شهودها والاسلام صداقها ، التنبيه ص ١٦٣ ، وعند جعفر بن مبشر لو بعث رجل الى امرأة يخطبها ليتزوجها فجاءته ووثب عليها من غير عقد لا حد عليها لانها جاءته للنكاح وأوجب عليه الحد لانه قصد الزنا ، الفرق ص ١٦٨ — ١٦٩ ، الانتصار ص ٨٨ — ٩٠ ، واختلفت الفقهاء فيما اكره امرأة على الزنا : منهم من

زور والعقود عقود قهر وغلبة ؟ تكفى لذلك شهادة الكرام الكاتبين الذين لا يشهدون الزور مثل شهود كل عصر ، وتكفى عقود القلب والنية التى لا قهر فيها ولا غلبة . التزويج بلا ولى فالولى قدس خان الامانة ، وبلا شهود فقد شهدوا زورا وبلا صداق فما أكثر الرشوة . واذا ما تم بيع اماء المخالفين فان ذلك يكون نكاحا فيهم واضعافا لهم ونوعا من الحرب عليهم . واذا سببت نساء المخالفين فان ذلك نوع من الاذلال لهم واضعافهم والقضاء على شوكتهم . وان تزويج الصغار يكون بمثابة تربية لمجتمع الاضطهاد على الشدة منذ البداية واثبات الرجولة المبكرة ورغبة في التكاثر . كل ذلك انما يرجع الى النظرة الى المخالف هل هو كافر أم غير كافر ؟ فلو كان كافرا ظهر التضاد بين مجتمع الاضطهاد ومجتمع الغلبة ، ولو كان مؤمنا نشأت علاقة بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح . والواقع ان كل ذلك انما نشأ في واقع اجتماعى معين فرض قوانينه وشرائعه وعبر عن طبيعة الصراع السياسى فيه من خلال فقه الفرق و لاشان له بالعقائد الا من حيث التبرير والشرعية مادام الفقه فقها دينيا ، عبادات ومعاملات . ولا يظهر هنا الخلاف فى الفروع فى فقه مجتمع الغلبة لانه بغير ذى دلالة . خلاف جزئى اسرى داخل المجتمع القاهر . انما يظهر الخلاف فى فقه الفرق بين مجتمع الغلبة ومجتمع الاضطهاد .

أوجب لها مهرا وعلى الرجل حدا (الشافعى وفقهاء الحجاز) ، ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لاجل وجوب المهر دون سقوط الحد من المطاوعة للزانى كما قال جعفر ، كما اختلفوا فى سبب نساء مخالفين وأخذ أموالهم . يجيزه البعض ويحرمه البعض ، مقالات ج ١ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وأفتى رجل من الاباضية يقال له ابراهيم ببيع الاماء من مخالفين فبرئ منه ميهون وتوقف فريق ثالث . وأفتى العلماء بان يبيعن وهبتن حلال فى دار التقية . ويستتاب أهل الوقف وميهون ، مقالات ج ١ ص ٧٥ ، وخالف فرقة من الخوارج فى تزويج الصغار ، التنبيه ص ١٧٩ ، وكفرت البهيسة من الخوارج ميهون حين حرم بيع المملوكة فى دار كفار مؤمنا وحين برئ ممن استحل ذلك وكفر الواقفة ، مقالات ج ١ ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الفرق ص ١٠٨ .

ولا يتعلق الامر فحسب بنظام القرباة بل بمؤسسة الزواج كلها .
فيجوز الزواج من تسعة حاصل جمع اثنين وثلاثة وأربعة كنسوع من
التحرر من التفسير الاحادى للقانون الذى يعطيه مجتمع الغلبة . وان
اباحة تعدد الزوجات الى تسعة انما يكشف عن رغبة فى تفجيم الطاقات
المكبوتة وهدم شرائع المجتمع والعيش فى عالم من الخيال والمتعة
الحسية تعويضاً عن ضياع العالم وخلق مجتمع صغير يحكم الانسان
فيه وهو مجتمع النساء ودولته الصغيرة بعد أن غاب منه المجتمع
الخارجى والدولة الكبيرة . وفى النهاية ما الفرق بين تعدد الزوجات
والاماء والسبايا وما ملكت اليمين ؟ الا يدل ذلك كله على حريات جنسية
عامة والفرق فقط بين هذه النظم فى الصيغ التشريعية وليس فى المضمون ،
مجرد فرق فى الدرجة وليس فرقاً فى النوع ؟ (١٣٢) وقد يتسع الامر أكثر
مناكث حتى تحليل زواج المتعة . واباحة نكاح المتعة انما يقوم للسبب
نفسه ، تفريجا عن الهم ، واغراقاً فى الدنيا ، ونسياناً للحق الضائع ،
وانغماساً فى شئ بعد ضياع كل شئ . وقد يحل نكاح المتعة بناء
على تأويل نص أو اجتهاد عقلى وليس كرد فعل نفسى على مجتمع القهر .
فهل تقع الممارسة بناء على الجواز النظرى ؟ وقد يأتى رفض نكاح
المتعة من مجتمع القهر حتى يظل مجتمع الاضطهاد محكوماً بقانون دون
التمتع بحرية حتى ولو كانت فى نطاق الجنس . يبدو أن مجتمع الاضطهاد
يفرض واقعاً على شرعه كما هو الحال عند الجنود القائمين والطلاب
المغتربين ، اقراراً لواقع ان لم يكن تقنياً لشرع (١٣٣) . بل ويصل

(١٣٢) تجيز الكيسانية الامامية نكاح تسعة نسوة ، الفصل ج ٥
ص ٢٣ .

(١٣٣) تجوز الرافضة نكاح المتعة بالنساء من غير زواج ولا ملك
يمين . يطا المرأة الواحدة فى اليوم مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء
مدة ، الانتصار ص ٨٨ — ٩٠ ، وتقول الخطابية بنكاح المتعة ، التنبيه
ص ١٦٣ ، كما يقول اسماعيل بن عبد الله الرعين من المعتزلة بنكاح
المتعة وهذا لا يقدح فى ايمانه وعدالته لو قاله مجتهداً ، الفصل ج ٥ ص
٤١ ، وقد ضلل اهل السنة من ثبت على حكم خبر اتفق الفقهاء من فريق

الامر الى نكاح المحارم ، نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة . اذ تنتهى جماعات الرفض بالتقوقع على الذات وتكوين جماعة مغلقة تترايط فيما بينهما دما وبدنا وبالتالي يحل الزواج من المحارم (١٣٤) . كما يجوز اللواط وتفخيذ الرجال ما دام القصد هو المتعة بصرف النظر عن الجنس ، كصورة للترايط الاجتماعى والتكوين المتمايك ، لحما بلحم . والجنس قوة محركة ودافع اجتماعى للمتمايك (١٣٥) . ولا يجوز الظهار كناية أو الطلاق كناية . كما لا يجوز التطلاق ثلاثا من أجل التماسك الاجتماعى (١٣٦) .

أما بالنسبة للعلاقات الاقتصادية الاموال والمكاسب والمواريث فان طبيعة مجتمع الاضطهاد تجعله أقرب الى مجتمع العدل والمساواة .

الرأى والحديث على نسخه كتفليل الرافضة فى المتعة التى قد نسخت اباحتها ، الفرق ص ٣٥٧ ، قال اهل السنة أن الفروج لا تستباح الا بنكاح صحيح أو ملك يمين ، الفرق ص ٣٤٦ .

(١٣٤) تجيز العجاردة والميمونية نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة لان الله حرم البنات وبنات الاخوة وبنات الاخوات ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وهو نوع من المجوسية ، الفرق ص ٢٤ ، ص ٩٦ ، ص ٢٨١ ، الملل ج ٢ ص ٤٦ ، الاعتقادات ج ٤٨ ، الاصول ص ٣٣٢ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .

(١٣٥) يجيز ابو غفار احد شيوخ المعتزلة تفخيذ الرجال الذكور ويعتبره حلالا وقد ذكر ذلك أيضا عن ثمامة ، الفقه ج ٥ ص ٣٩ .

(١٣٦) عند النظام الطلاق لا يقع بشئ من الكنايات للطلاق مثل أنت خلية أو برية أو حبلى على غاربك أو الحقى بأهلك سواء نوى أم لم ينو . فالنية تجيزه عند الفقهاء . وقوله فى الظهار أن من ظاهر فى امراته بذكر البطن أو الفرج لم يكن مظاهرا ، الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الاصول ص ٣٣٥ ، وعند الخطابية اذا طلق المطلق ثلاثا فلا شئ عليه لانه خالف السنة وهى امراته على حالها ، الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الثلاثة واحدة ، الطلاق واحدة للعدة وهو ظاهر من غير جماع بشاهدين دون غضب وبنية الطلاق وبرضى عنه ، ولا يقع الطلاق لغير عدة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٣ .

والملكية العامة والشخصيوع ضد مجتمع القهر الذى يغلب عليه التفاوت فى الدخول والاقتصاد الحر والملكية الفردية والميراث . فلاموال بالتساوى بين الاسياد والعبيد من الزكاة ، أن يعطى السيد العبد أو أن يعطى العبد السيد . وتؤدى الزكاة حتى عما سقى من العيون والانهار الجارية . وتنقسم الاموال بين الاغنياء والفقراء حتى لا يوجد فى مجتمع الاضطهاد ذو حاجة ويصل الاحساس بالمساواة الى حد اقتسام ركوب فرس أو لبس عمامة ! وكذلك تعم المساواة فى قسمة الغنائم وتوزيع سهام الصدقات . فمجتمع الاضطهاد أول من يشعر بالظلم الاجتماعى ويحقق المساواة (١٣٧) . فاذا ما ضاع أمل المساواة فان ذلك يرجع الى رغبة كل رئيس فى التكبر والاستكثار أسوة بالحاكم الظالم . فيلعب دور الظالم وهو المظلوم مثل رئيس الفقراء ، ورئيس المظلومين ، ورئيس العسكر ، والكل منسوب من الرئيس الاعظم . وقد أدى التشرذم والتكفير المتبادل الى انكسار جماعة الاضطهاد الى عدة جماعات حتى سهل القضاء عليها من مجتمع الغلبة . ولا يجوز اجراء بيع أو شراء الا بعد معرفة هل المال حلال أو حرام . كما لا يجوز استعمال أى شئ

(١٣٧) عند المعبدية من العجاردة الثعلبية الخوارج الزكاة من أموال عبيدهم اذا استغنوا . وأعطاهم من زكاتهم اذا افتقروا ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، الفرق ص ١٠١ ، المواقف ص ٤٢٦ ، وخالفهم الثعلبية فى الخوارج فى زكاة العبد وميراثه . فعليه الزكاة اذا كان منهم وكان مولاه من قومه وليس لمولاه من ميراثه شئ ثم فارقتهم وكفرت من خالفهم ، التنبيه ص ١٧٩ ، أما الرشيدية من الثعلبية السجاردة الخوارج فانهم يؤدون عما سقى بالعيون والانهار الجارية نصف العشر ، مقالات ج ١ ص ١٦٨ ، الفرق ص ١٠٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، الاعتقادات ص ٥٠ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، نكمت النجدية على غيرها لتفريق الاموال بين الاغنياء وتحريم ذوى الحاجة ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ ، وأصاب شبيب من الخوارج أموالا فقسها وبقيت دابة ومنطقة وعمامة فطلب رجل أن يركب هذه الدابة حتى يقسمها وقال آخر لبس العمامة والمنطقة حتى نقسمها ، مقالات ج ١ ص ٢٨٨ ، وعند الثعلبية يجوز أن يصير سهم الصدقة سهم واحد فى حال التقية ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، وقد تبرأت الراجعة من صالح بن مسرح لانه احتبس من الغنائم فرسا فكان أصحابه يفرعون اذا أرادوا ركوبه ، ويتناغسون فى القتال عليه . . . مقالات ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

حتى ولو سسكين لذبح شاة قبل معرفة هل السسكين مفغفصبفة أم غير مفغفصبفة . ولا يجوز الفصفق أو الزكاة أو الففج بمال ففام والا بطلت الاففعال (١٣٨) . ولما كان مفعم الفهر والفلفة مفعمعا ففارفا ففوم على الافففساف الفف والنشاط الففارف الفاف فانف ففهم مفعم الاففطهاد بالففاسل والفوكل . أما مفعم الاففطهاد فانف ففهم الفففع والفشاء فف مفعم كله فظم فسلب ، وفصب ورشوة . فففى الففسان ففوف ففومف . وما زاد فففصل بف ففرف . لا فسأل أفف الفاس الا مضطرا (١٣٩) . واذا كان مفعم الفهر والفلفة فسسمف بالفراث لانف فسسمف بالملكية الفردفة فان مفعم الاففطهاد لا فورث ولا فورث وفنفى الملكية الفردفة . الفراث اذن لا ففوز لانف أفف أموال بففر فف . الففاء الفراث اثباف لفكاف الفرص واثباف للفساواة ووفع للفعل كمفياس للففف وكمففر وففد للفففة والاففحقاق . ومع فلك فمفع مفعم الفلفة فورفث اهل الافواء

(١٣٨) اختلفوا اذا ذبح بسسكين مفغفصبفة هل فكون الذبففة زكفة أم لا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٣ ، كما اختلفوا ففمن اشفرف فاربة بمال ففام بففنف هل فكون الفففع منففضا ؟ وان لم فكن بففنف هل فكون الفففع منففقا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٢ ، واختلفوا ففمن ففج أو ففى فرضا من مال ففام هل فصف الففج أم لا ؟ فصف وفكون المال فف فمف ، مقالات ج ٢ ص ٢٤٣ ، واختلفوا فف الفف والفلاف هل فف فلال أم ففام ؟ الففبفه ص ١٧٩ .

(١٣٩) اختلفوا فف المكاسب هل فف فائرة أم لا ؟ (أ) ففرفم المكاسب والففارف ولا ففوز بففع ولا فشاء ففى فظهر الامام على الفار وفقسفها لان الاشفاء الفف ففها لا ملك للفاس ففها لففساها ولكون الفصب والظم ففها . فسألون الفاس ما ففففهم لفوفهم ؟ وما فضل عن فلك لا فأفونف ، لا فسألون الفاس هل الفاس فملكون شفنا عنفهم ولكنهم اذا فظروا الى أنفسهم سألوا الفاس شفنا وأقاموا ما فأفونف مقام المفة للمضطر . وهذا قول طوائف من المفعزلة . وففهم اهل السنة أنصار هذا المذهب بالففاسل عن الففارف والفواكل وفرك الافعمال . (ب) أففر الفاس وهم فمهور اهل السنة فرون المكاسب فائرة والففع والفشاء فائران الا فف الففام ، والاشفاء على ظاهرها ، والافار افار افمان ، مقالات ج ٢ ص ١٤١ -- ١٤٢ .

أن ميراثهم بغية حصارهم الاجتماعى وعزلهم السياسى (١٤٠)

ثم تأتى العلاقات الاجتماعية والسياسية العامة التى تحدد رؤية الانسان لنفسه ولعلاقاته بالآخرين . فقد يشهد كل فريق على نفسه بأنه ن أهل الجنسية ومخالفه من أهل النار ، وأنه هو الناجى وخصمه هو الهالك كما هو الحال فى الاخلاق اليهودية . اذا شهد مجتمع الغلبة ذلك على نفسه فلأنه هو السلطة والشرعية وحامى الايمان والديار . واذا شهد مجتمع الاضطهاد ذلك على نفسه فلأنه مجتمع الحق الضائع والعدل المهضوم . الاول يقرر واقعا والثانى يعوض بالخيال . وفى هذه الحالة يجيز مجتمع الاضطهاد شهادة الزور على مخالفهم لأنهم أهل زور وبهتان ، ولا يفل الحديد الا الحديد . ولا تقبل شهادة مخالفهم الا بعد معرفة كيفية الشهادة وتفسيرها . فلهذا يكون الشاهد شاهد زور ليس فى الواقعة الخاصة بل فى الوقائع العامة لامن حيث هو كائن فردى بل من حيث هو كائن اجتماعى . وكرد فعل مضاد لم يقبل مجتمع القهر الغلبة شهادة أهل الاهواء أى فرق المعارضة ، رفضا برفض حتى

(١٤٠) مارس المردار هذا الموقف بالفعل فلم يرث ولم يورث . وتصديق بما له لما حضرته الوفاة ، ورفض أن يورث . والعجيب اعتدار الخياط لذلك بأنه كان فى ماله شبه فدفعه حق المساكين ، الفرق ص ١٦٦ ، لذلك سمى راهب المعتزلة ، الانتصار ص ٦٩ أموال الناس محرمة عليهم والعجيب اعتبار الخياط ذلك كذبا على المعتزلة وكأنها تهمة ، الانتصار ص ١٠٢ ، أما الاصحاب فقد أجمعوا على أن أهل الاهواء لا يرثون . من أهل السنة . واختلفوا فى ميراث السنن منهم . فمنهم من قطع التوارث بمثل الحارث المحاسبى ولم يأخذ من ميراث والده القدرى ، ومنهم من رأى توريث السنن . فالمسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم (معاذ بن جبل) . والسنن يرث المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما يرث المسلم المرتد ما اكتسبه قبل رده . ويكون كسبه بعد الردة فيئا للمسلمين . وعند الشافعى مال الزنديق وكل كافر مبدع فيئا فيه الخمس . وقال مالك فى لا خمس فيه ، الاصول ص ٣٤١ .

يزيد حصارهم الاجتماعى وعزلهم عن المجتمع (١٤١) . ثم تتحول الشهادة على النفس ضد الآخر الى ولاية النفس والبراءة من الآخر . فاذا برئت جماعة الاضطهاد من مجتمع القهر والغلبة فانها تتولى اصحاب الحدود من موافقيها حرصا على وحدة الجماعة وعذرا لها والا وقعت الجماعة فى التشردم والتفتت الى ما لا نهاية . وهو ما يحاوله مجتمع القهر والغلبة كذلك من اجل تثبيت ايمان الحكام واقوالهم واخراج افعالهم من اسوأ الاحوال أو حفاظا على وحدة الامة أيضا وحققنا للدعاء فى أحسن الاحوال (١٤٢) . وقد تتجاوز العلاقات الاجتماعية من البراءة والولاية الى علاقات الحرب والسلام . وبطبيعة الحال يحدد مجتمع الاضطهاد علاقته بمجتمع الغلبة على أساس من المقاومة والحرب . فأهل الغلبة كفار وليسوا بمشركين تحل غنيمة سلاحهم عند الحرب دون سببهم وقتلهم

(١٤١) أباحت الرافضة قذف المؤمنين والمؤمنات وشهاد الزور والبهت وكل قاذورة ، ليس لهم شريعة ولا دين ، التنبيه ص ٣٢ ، تشهد الخطائية الزور لموافقيهم ، الفرق ص ٢٤٧ ، وصنف من الخوارج . قطعوا الشهادة على أنفسهم ومن واقعهم بأنهم من أهل الجنة من غير شرط ولا استدعاء ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، أما عند البهيسية وهم اصحاب التفسير من الخوارج فمن شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم الا بتفسير الشهادة كيف هى . ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كيف هو . وهكذا قالوا فى سائر الحدود ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٢ ، ولكن الاباضية جوزت شهادة مخالفينهم على أوليائهم ، وحرموا الاستعراض اذا خرجوا ، وحرموا دماء مخالفينهم وحتى يدعوهم الى دينهم ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٧٣ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند المستدركة النجارية اقوال مخالفينهم كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله ، المواقف ص ٤٢٨ ، وقد ورد مالك شهادة أهل الاهواء ، كما أشار الشافعى وأبو حنيفة بردها .

(١٤٢) تولى نجدة اصحاب الحدود من موافقيه لعسل الله يعذبهم بذنوبهم فى غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة فالنار ينقلها من خالفه فى دينه ، الفرق ص ٨٩ ، واختلفت الضحاكية فى اصحاب الحدود . فمنهم من يرى منهم ومنهم من تولاهم ومنهم من وقف ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، وعند الحدودية الشكية الخوارج اصحاب الحدود من اصحابهم مسلمون ان سرقوا أو زنوا أو قذفوا ، والقتلى يستغفرون لهم ويتولونهم دون ان يشهدوا لهم بالنجاة لان الله أعلم بسرائرهم فلم يكلفوا الشهادة فسموا أهل الشك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ٧٩ .

في السر الا من اعتنق الشرك ودعا اليه . وقد بياح قتلهم وسبيهم علنا
وسلاحهم غنيمة ولكن يرد اليهم الذهب والفضة فبهم اعداء سلاح ، دارهم
دار اسلام الا معسكر المسلمين اي المحاربون منهم (١٤٣) . أما مجتمع
الغلبة والقهر فانسه يجعل الجهاد مع الاعداء في الخارج هو الاساس
وليس في الداخل ما دامت دلاعة الداخل لهم واجبة والخروج عليهم بالسيف
حرام شرعاً ، فتنسبة تضعف الامة من الداخل وتشققها وبالتالي لا تقوى
على مقاومة الاعداء في الخارج . قد يكون ذلك سوء نية لحصار المعارضة
بالقضاء عليها وقد يكون حسن نية كطريق الى الوحدة الوطنية (١٤٤) .

سادساً : مرتكب الكبيرة .

ان عرض الاحتمالات السابقة في العلاقات الثنائية أو الثلاثية لكل
من المعرفة والتصديق والقرار والعمل في مقابل الاحتمال الرابع والآخر
يفسح مساحة الفرق بين الواقع والمثال . فالاحتمالات الاولى واقعة في

(١٤٣) عند الخوارج مخالفوهم من أهل الصلاة كفار ليسوا بمشركين ،
حلال غنيمة أموالهم من السلاح والكراع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك
مثل قتلهم وسبيهم في السر الا من دعا الى الشرك في دار التقية ودان به ،
مقاتلات ج ١ ص ١٧١ ، واجهعت الاباضية على أن مخالفهم براء من
الشرك والايهان ولكنهم كفار أجازوا شهادتهم وحرموا دماءهم في السر
واستحلوها علانية وصححوا مناصحتهم والتوارث منهم . وهم محاربون
لله ولرسوله ولا يدينون بدين الحق . وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون
البعض . واستحلوا الخيل والسلاح ويردون الذهب والفضة عند الغنيمة ،
الفرق ص ٢٠٣ ، دارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم ، المواقف ص
٤٢٥ ، ولا تتبع الاباضية المولى في الحرب اذا كان من أهل القبلة وكان
موحداً . ولا يقتلون امرأة ولا ذرية ، ويرون قتل المشبهة وسبيهم وغنيمة
أموالهم ويتبعون توليهم كما فعل أبي بكر بأهل الردة ، مقاتلات ج ١ ص
١٧٥ ، أما الخوارج فبالنسبة لأهل السنة قوم خرجوا من سواد الكوفة
غتلوا النساء وسبوا الذرية ، وقتلوا الاطفال ، وكفروا الامة ، وأفسدوا
العباد والبلاد ، فمنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة ، التنبيه ص ٥٢ .

(١٤٤) يثبت أهل السنة فرض الجهاد منذ بعث الله نبيه الى آخر
عصاة تقتل الدجال ، ويرون الدعاء لائمة المسلمين بالصالح والا يخرجوا
عليهم بالسيف اي ألا يقتلوا في الفتنة ، مقاتلات ج ١ ص ٣٢٣

حين أن الاحتمال الاخير أى وحدة الشعور فى ابعاده الاربعة مثال ممكن الوصول اليه . ويظل التقابل فى الحالات الممكنة الاولى بين النظر الذى يشمل المعرفة والتصديق والعمل الذى يشمل الاقرار والفعل . فاذا ما حدث الفصم بين ايها والشعور فانه يحدث بين النظر والعمل . بين الداخل والخارج وليس بين بعدى النظر الداخلى ، المستغنى والتصديق ، أو بين بعدى العمل الخارجى ، الاقرار والفعل . الاول هو الخصم الرئيسى فى حين أن الثانى خصم فرعى . ولما كان الواقع هو الاساس فان الفصم بين الداخل والخارج هو الاحتمال السائد لدرجة أن الايمان قد أطلق على الداخل دون الخارج أى على النظر دون العمل باستثناء لحظات الضيق والشدة وأوقات الغضب والتجرد حيث يأتى العمل مكتملا للنظر ، ويبدو النظر فارغا دون العمل ، ويستعمرخ الناس العمل ويدعون اليه . وهذه هى مسألة مرتكب الكبيرة التى هى لب موضوع النظر والعمل . هل يمكن أن توجد معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟ هل يمكن أن يوجد الداخل دون الخارج ؟ هل يكون المؤمن مؤمنا لو كان لديه النظر دون العمل ؟ وهل يمكن أن يكون للانسان عمل دون نظر ؟ هل هذه هى التفرقة المشهورة بين الايمان الحى الذى يطابق فيه الايمان العمل والايمان الميت الذى هو مجرد ايمان لا يتخارج منه عمل ؟ الايمان القادر والايمان العاجز ، الايمان بالفعل والايمان بالقوة ، الايمان السليم والايمان النظرى ؟

ولكن ماذا تعنى الكبيرة ؟ تتراوح التعريفات للكبيرة بين تعريف عقائدى دينى أى كل ما دخل فى العقاب وارتبط بالوعيد وله حد وتعريف اخلاقى أى كل ما تم عقد العزم على فعله وارتبط بالوعيد وله حد اخلاقى أى كل ما تم عقد العزم عليه دون توبة ، وتعريف اجتماعى أى كل ما أدى الى الفاسد ومنع المصالح . الكبيرة هى كل ما دخل فى الوعيد أو كل ما تعرض الى عقاب وقابله حد . وهذا التعريف عقائدى خالص لا يبدأ من تحليل الفعل ذاته . ويلحق موضوع النظر والعمل بأمرير المعساة . واذا كانت الكبيرة كل معصية عن عمد وامرار دون ما استغفار أو توبة وبالتالي تكون الصغيرة هى الفعل الذى يتم الاستغفار عنه

والتوبة منه . وهذا التعريف يجعل الكبيرة ملحقة بنتائجها الاخلاقية في الفرد وليس بنتائجها الفعلية وأثرها على الجماعة . لذلك قد تكون الكبيرة هي كل درء للمصالح وجلب للمفاسد . فالأفعال ليست فقط دينية شرعية أو أخلاقية فردية بل هي أفعال اجتماعية تؤثر في حياة الناس إما بدراء المفاسد أو بجلب المصالح . ولكن هل الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان ، كل منهما كبيرة أو صغيرة بالنسبة للآخرى ؟ وبالتالي هناك سلم للأفعال ، أعلاها الكبيرة على الإطلاق وأدناها الصغيرة على الإطلاق ، وبالتالي هناك درجات لدراء المفاسد وتحقيق المصالح . ولكن هل هناك كبيرة على الإطلاق وصغيرة على الإطلاق ؟ وهل الكبيرة على الإطلاق فعل نظري مثل الكفر أو فعل عملي ؟ وما هي الصغيرة على الإطلاق ؟ (١٤٥) وهل يمكن حد الكبائر والصغائر كما ؟ وما هي الكبائر ؟ هل هي أفعال نظرية مثل الكفر والالحاد أو عملية مثل القتل والقذف والزنا والسيقة وشرب الخمر والفرار من الزحف وأكل مال اليتيم وعقوق الوالدين ؟ إذا كان الكفر والالحاد أفعالا نظرية ترتبط بتصورات الفرد بالنسبة لحقوق الله فإن باقى الأفعال عملية ترتبط بمعاملات الفرد بالنسبة لحقوق الآخرين . الكبائر إذن هي التعدى على مقاصد الشريعة وأصولها وضروراتها مثل الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ليست الكبائر

(١٤٥) قيل كل ما كان مفسدته مثل ما سبق (الكبائر التسعة) وأكثر ، وقيل ما توعد عليه الشرع بخصوصه ، وقيل كل معصية عن عمد وإصرار كبيرة ، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة . وقيل اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما شكل منهما كبيرة أو صغيرة بالنسبة للتي فوقها أو تحتها . الكبيرة المطلقة هي الكفر ، شرح الشفتازانى ص ١١٧ - ١١٨ ، وقد اختلفت المرجئة في المعاصي هل هي كبائر ؟ (أ) بشر الميرسي ، كل ما عصى الله كبيرة (ب) المعاصي ضربان منها كبائر ومنها صغائر ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢١٢ ، وعند أبى الهذيل العزم على الكبيرة كبيرة ، وعلى الصغيرة صغيرة وعلى الكفر كفر ، العزم كالإقدام على الفعل ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وقد اختلف المعتزلة فيمن لم يؤد زكاته على مقالتي (أ) هشام الفوطى ، لا يكون مانعا للزكاة إلا إذا عزم (ب) من منعها أهل الحاجة لزم الفسق إذا منع خمسة دراهم أو عشرة أو مائتين ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ .

اذن مجرد انفعال فردية خاصة مثل المحافظة على العقل (تحريم شرب الخمر) أو العرض (تحريم الزنا) أو المال (تحريم السرقة والربا) بل هي الانفعال الفردية العامة مثل البر بالوالدين واحترام الآخريين (تحريم القذف) . ويأتى فى القمة الصمود أمام الاعداء وعدم الفرار من الزحف (١٤٦) . وليس المهم فى الفعل القليل ذرا للرماد فى العيون بل الكثرة وعموم البلوى . لذلك هناك حد أدنى للسرقة دون حد أعلى ، فليست السرقة درهما أو درهمن بل مليوناً ومليونين ، وملياراً ومليارين . ليست السرقة من الضعيف الذى يطبق عليه الحد بل من الشريف الذى يطبق الحد على غيره ويتركه على نفسه (١٤٧) . ليس المهم هو طهارة النفس فى القليل وجشعها فى الكثير ، أو طهارة النفس أمام الآخر فى العلن وطمعها أمام الذات فى السر (١٤٨) .

(١٤٦) عن رواية ابن عمر الكباير تسعة ١ — الشرك بالله ٢ — قتل النفس بغير حق ٣ — قذف المحصنة ٤ — الزنا ٥ — الفرار من الزحف ٦ — السحر ٧ — أكل مال اليتيم ٨ — عقوق الوالدين المسلمين ٩ — الإلحاد فى الإله ، وزاد أبو هريرة : الربا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، شرح التفزازنى ص ١١٧ — ١١٨ .

(١٤٧) اختلفوا فى سارق درهم فساعدوا على خمسة اقنويل : (أ) جعفر بن بشر ، مرتكب معصية معتمدا فهو فاسق وإن كانت سرقة درهم أو أقل أو أكثر (ب) الجبائى ، من عزم على أن يخون فى درهمين وثلاثين فى الوقت الثانى من حال عزمه فهو خائن فى خمسة (ج) أبو الهذيل ، لا يفسق إلا فى مائتى درهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، الفرق ص ١٤٤ ، المال ج ١ ص ٨٨ ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، والموضوع أدخل فى علم الفقه ، أحد العلوم النقلية الخالصة .

(١٤٨) مرتكب الكبيرة فاسق . ثم اختلفوا فى أنه مؤمن (أهل السنة والجماعة) أو كافر (الخوارج) أو منافق (الحسن البصرى) ، شرح الفقه ص ٦٧ ، عند المرجئة صاحب الكبيرة مؤمن ، وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى وعمر بن عبيد ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقا ، وعند أصل ليس مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل فاسق . وقد أخذ ذلك عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ ، اختلف القائلون بأنها داخلة تحت الايمان : (أ) الشاذ فى الفاسق لا يخرج من الايمان وهو صعب ، (ب) الخوارج والمعتزلة طردوا

١ - هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق منافق ؟

والحقيقة أن هناك ثلاثة احتمالات : إما أن يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً لا يؤثر نقص العمل على النظر في إيمانه شيئاً أو كافراً ما دام عمله خرج عن إيمانه أو فاسقاً ومنافقاً أى مؤمناً على مستوى النظر وكافراً على مستوى العمل وبالتالي فهو ليس مؤمناً ولا كافراً أو هو مؤمن وكافر . وبالتالي تتراوح الحلول الثلاثة بين طرفين ووسط ، بين متقيضين ومحاولة للجمع بينهما . والوسط بين الطرفين ليس بدافع التوفيق ولكنه موقف نظري أصيل نظراً للنقص النظري في الموقفين الأولين . ان الموقف الثالث ليس خروجاً على إجماع الأمة . فلم تكن الأمة مجمعة على رأى واحد بدليل وجود رأيين متعارضين . كانت الأمة منقسمة على نفسها . وبالتالي يكون الرأى الثالث أقرب الى توحيد الأمة منه الى موقف الوسط بدافع من التلويح النظري . ان رفض الرأى الثالث هو رغبة في استمرار الشقاق في الأمة وتقاتل الفريقين فيها . وبالتالي فهو رفض سياسى إما من موقف مجتمع الغلبة والقهر الذى يريد اخراج العمل من الإيمان حتى لا تحاكم السلطة على أفعالها أو من مجتمع الاضطهاد الذى يريد ادخال العمل فى الإيمان من أجل محاكمة السلطة على أفعالها . فإذا كان الرأى الأول يهدف الى حصار المعارضة وجعل أفعالها سياسية صرفة لا شأن لها بالإيمان فان رأى المعارضة يهدف الى احياء إيمان الناس واستنفاز أفعالهم كتعبير وحيد عن الإيمان حتى تعبىء الأمة ضد السلطة الجائرة . الرأى الثالث اذن ليس مجرد حدث تاريخى أو واقعة سجل بل لها مدلولها النظري والعملى بعيداً عن التوفيق الخارجى والسطحية المتبعة التى تهدف الى إبقاء الوضع القائم أكثر مما تهدف الى تغييره (١٤٩) .

القياس ، الفاسق يخرج من الإيمان ثم اختلفوا . فعند المعتزلة يخرج من الإيمان ولا يدخل فى الكفر ، منزلة بين المنزلتين ، وعند الخوارج يدخل فى الكفر ، وهو بعيد ، المعالم ص ١٤٧ .

(١٤٩) فى زمن الحسن البصرى وقع هذا البحث بين أهل عصره

١ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟ اذا أمكن فصل العمل عن الايمان
يكون مرتكب الكبيرة مؤمنا . فالكبيرة لا تخرج الانسان عن الايمان
ولا تدخله في الكفر . هو مؤمن بمسرفته وتصديقه وان كان فاسقا بعمله .
ويصل الامر الى حد انه لا فرق بين المؤمن بطلبه والمؤمن بعمله .
الفسق اذن أو العصيان هو انفصال العمل عن النظر والقيام بفعل
معارض للأساس النظري اما لضعف الوجدان أو لعدم تحول الفكر الى
تجربة معاشية واما لان الواقع كان اظفى واقوى من الموقف الشعورى ،
غاق الشعور ببواعث منه قائمة على الهوى أو المصلحة . ويمكن ادخال
الزمان والفعل لجعله مؤمنا وفاسقا ، مؤمنا قبل الفعل وفاسقا بعد
الفعل ، مؤمنا نظرا وفاسقا عملا وكان الفعل له مراحل ، قبل التحقيق

فتمسك جماعة بأن الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو اما ان يكون
مصدقاً بالله ورسله أو لا يكون . والثانى بالاتفاق كافر . والاول مؤمن ،
والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن مذنب اما يغفر له أو
يشفع فيه النبى أو يعذب عذاباً منقطعاً . وهؤلاء هم المرجئة والمفضلية .
وذهب واصل بن عطاء وعمر بن عبيد الى أن صاحب الكبيرة يخلد
فى النار للآيات الدالة على تخليد العقوبة لاهل الكبائر . والمؤمن لا يخلد
فى النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر . وهذا هو القول بالمنزلة بين
المنزلتين . واعتزلوا حلقة الحسن ، ولذلك سُموا معتزلة ، وهم
الوعيدية . واما القائل بأنه مشرك فلانه يعمل عملاً لله وعملاً لغيره
والحسن حكم بنفاقهم ، تلخيص المحصل ح ١٧٥ ، وايضا فقد كان الناس
قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين : منهم
خوارج يكفرون مرتكبى الكبائر ، ومنهم اهل استقامة يقولون هو مؤمن
بإيمانه فاسق بكبريته . ولم يقل منهم أنه ليس بمؤمن ولا بكافر قبل
حدوث واصل بن عطاء حيث اعتزل واصل الأمة وخرج عن قولها فسعى
معتزليا بمخالفته الاجماع ، فبعد من الاجماع قوله . وما اتفق المسلمون
عليه من أن العاصي من اهل القبلة لا يخلو اما ان يكون مؤمنا أو كافرا
يقضى ببطلان قوله ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، الملل ح ١ ص ٤٠ ، ص
٧١ — ٧٢ ، المواقف ص ٤١٥ ، اعتقادات ص ٣٩ — ٤٠ ، شرح الفقه
ص ٦٣ — ٦٤ ، الفرق ص ١١٧ — ١١٩ ، لذلك سمى الراى الاول مرجئة
الأمة والثانى وعيدية الخوارج ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ .

وبعد التحقيق ، ويتغير الحكم طبقا للمرحلة (١٥٠) . فالعمل يربا على الايمان ، قد يتحقق منه وقد لا يتحقق وكأن الايمان موجود بذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره . لا يأتى الارزاء من الرجاء لانه لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة لان هذا يأس للمؤمن وللکافر معا ،

(١٥٠) هذا هو موقف أهل السنة وأصحاب الحديث وجمهور الفقهاء ومذهب « أهل الحق » ! مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق ناقص الايمان . الايمان اسم معتقده واقتراره وعمله الصالح والفسق اسم عمله السيء الا أن بين السلف والخلف منهم اختلاف في تارك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها وتارك الصوم وتارك الزكاة والحج وقاتل المسلم عمدا وشارب الخمر ومن سب نبيا ومن رد حديثا . عند عمر ومعاذ وابن مسعود وجماعة من الصحابة وابن المبارك وابن حنبل ، واسحق بن راهويه وسبعة عشر رجلا من الصحابة والتابعين وعبد الله بن الماجشون وابن حبيب الاندلسي أن من ترك الصلاة فرضا عمدا حتى يخرج وقتها فإنه كافر مرتد ، ومثله تارك الحج والزكاة والصيام وقاتل المسلم عمدا . وعند أبي موسى الأشعري وعبد الله بن عمر وأيضا شارب الخمر ، الفصل د ٤ ص ٣ — ٤ ، مذهب أهل الحق ، الفاسق مؤمن والدليل الايمان لغة التصديق . والخطاب الشرعى موجه للمؤمنين والفسقة . وللكل السهم والغنيمة والذب عنه والدفن والصلاة . ويمكن ألا يسمى عارفا بالله مطيعا له ومصدقا اياه . وكلها تسميات ولبابه الوعيد والخلود . اجماع العلماء على أن الصلوات متميزة عن الايمان فهي طاعات ، الارشاد ص ٣٩٧ — ٣٩٩ ، جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكب مثل الزنا والسرقه وغيرها من الكبائر وهم بها معهم مؤمنون وان ارتكبوا الكبائر ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، وكان أصحاب الرسول يقولون : لا تكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب وان عملوا الكبائر ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، وعند علماء التابعين ، صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق بكبريته وفسقه لا ينفى عنه اسم الايمان والاسلام ، الفرق ص ١١٨ ، لم تكفر أئمة الحديث أصحاب الكبائر ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلاف الخوارج والقدرية ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، لا تكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كما فعلت الخوارج ، الابانة ص ١٠ ، الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر النسفية ص ١١٧ — ١٢٠ ، مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، المواقف ص ٣٨٩ ، وعند الشافعى لا يخرج الفاسق من الايمان ، المعالم ص ١٤٧ .

وايهام للمؤمن بأنه كذلك دون عمل وإيهام للكافر أنه كذلك حتى ولو كان له عمل . قد يعنى الأرجاء تأجيل الحكم على الانسان مؤمنا أو كافرا الى يوم القيامة وفي هذه الحالة يكون الأرجاء عكس الوعيدية وعلى النقيض منه . ولكنه يكون احالة لموضوع النظر والعمل الى موضوع المعاد وبالتالي الغاء لمشكلة الفعل ، أى ارتباط النظر بالعمل . ان تأجيل الحكم الى يوم القيامة يعنى عدم التفتيش فى ضمائر الناس ولكن لا يعنى اثبات الفصل بين النظر والعمل ، بين الايمان والاعمال . ان الأرجاء تعطيل للوعيد وخرق لقانون الاستحقاق (١٥١) . وان حجج الأرجاء يسهل الرد عليها بحجج مقابلة . فاذا كانت الصلاة خارجة عن الايمان فان العمل الصالح ليس كذلك . واذا كان من يفسد صلاته لا يفسد ايمانه فانه يلبس ايمانه بظلم . واذا كان المؤمن اسما لله وليس فعلا فانه اسم يكون مقياسا لسلوك الانسان وقدوة له . واذا كان العمل الصالح

(١٥١) هذا هو موقف المرجئة . الفاسق مع فسقه مؤمن مسلم ايمانه كايهان جبريل وميكائيل والرسول ، التنبيه ص ٣٧ ، أرجاء العمل كله عن القول والقصد . لا يضر العبد معصية ولا تنفعه طاعة ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، ولقبوا مرجئة لانهم يرجئون العمل على النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . فهم يعطون الرجاء ، المواقف ص ٢٧ ، المذنب مؤمن كامل الايمان وان لم يعمل خيرا قط ولا كف عن شر قط ، الفصل د ٤ ص ٣ — ٤ ، أكثر المرجئة لا يكفرون أحدا من المتأولين ولا يكفرون الا من أجمعت الأمة على اكفاره ، مقالات د ١ ص ٢٠٧ ، الفرق ص ٢٠٤ ، الملل د ٢ ص ٦٥ ، النهاية ص ٤٧١ ، اختلفوا فى الأرجاء : هل يجوز ان يقصد الله به ؟ الى فريقين مثبت ومنكر ، مقالات د ٢ ص ١٤٩ ، الأرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ، الملل د ٢ ص ٥٨ — ٥٩ ، وعن القونوى فى روايته أن أبسا حنيفة كان يسمى نفسه مرجئا لتأخيره أمر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله . والأرجاء التأخير . وكان يقول انى لارجو لصاحب الذنب الكبير والصغير وأخاف عليهما وأنا أرجو لصاحب الذنب الصغير وأخاف على صاحب الذنب الكبير ، شرح الفقه ص ٦٤ .

معطوفا على الايمان فان العطف بقدر ما يفيد التمايز يفيد الاقتران (١٥٢) .
ان فسق المؤمن فانه لا يسمى فاسقا على الاطلاق كحكم عام ولكن
يطلق عليه هذا الحكم في فعل واحد خاص ويظل الايمان هو الحكم
العام ، القاعدة التي خرقها الاستثناء (١٥٣) . والعجيب هو اخذ هذا

(١٥٢) وتعتمد المرجئة على أربعة شبه : (أ) لو كانت الصلاة من
الايمان لوجب فيها تركها أن يكون تركه (ب) لو كانت الصلاة من الايمان
لكان من فسدت صلاته فسد ايمانه (ج) لو كان الايمان هو الواجبات
دون المقبحات كان الله آتيا لها المؤمن من أسمائه (د) ان العطف في آية
« ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » يعنى التمايز .

(١٥٣) ومن المرجئة محمد بن شبيب . فلديه ان مرتكبى الكبائر من
اهل الصلاة العارفين بالله وبرسوله المقربين به مؤمنون بما معهم من
الايمان فاسقون بما معهم من الفسق ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، الفاسق
مؤمن بايمانه فاسق بفسقه ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، ويستحيل أن
يكون لا مؤمنا ولا كافرا كما هو الحال عند المعتزلة ، مؤمن بتوحيده قسمل
الفسق ، وفاسق بفعله بعد الفسق ، وعند أبى معاذ التومنى كل طاعة
إذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره فهى شريعة من الايمان
تاركها ان كانت فريضته يوصف بالفسيق فيقال فسق ولا يسمى بالفسيق
أو فاسق فلا تخرج الكبائر عن الايمان اذا لم يكن كفر . وتارك
الفرائض جاحد وراد متخف بالاستحقاق . والرد والجحود ان تركها
عازما على أن يصلى يوما ففسق . ومن لطم نبييا أو قتله كفر من أجل
الاستخفاف والعداوة والبغض له . والموصوف بالفسيق لا يعد ولى الله
أو عدو الله ، ليس في أحد من الكفار ايمان بالله ، مقالات ج ١ ص
٢٠٤ ، وعنده أيضا كل معصية صغيرة أو كبيرة يجمع عليها المسلمون
بأنها كفر لا يقال لصاحبها فاسق ولكن يقال فسق وعصى ، المال ج ٢
ص ٦٥ ، وعند زهير الأثرى الفساق مؤمنون بما معهم من الايمان ،
فاسقون بارتكاب الكبائر ، وأمرهم الى الله ان شاء عنهم وان شاء عفا
عنهم ، وعند مقاتل بن سليمان من كبائر المرجئة لا تضر مع الايمان
سيئة جلت أو قلت أصلا ولا تنفع مع الشرك حسنة أصلا ، الفصل
ج ٥ ص ٤٧ ، وعند البومية احدى فرق المرجئة لا تضر مع الايمان معصية
ما وأن الله يضر بالفاسقين من هذه الامة ، اعتقادات ص ٧٠ ، ويقول
أبو شهر : لا أقول في الفاسق الملى فاسق مطلق بل فاسق في كذا ،
الفرق ص ٢٠٦ ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، ولا تكفر مسلما بذنب من
الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان
وتسمية مؤمنا حقيقة ويجوز أن يكون مؤمنا فاسقا غير كافر ، الفتنة

الموقف من اتجاهات مخالفة في التوحيد سواء كان التجسيم أو التشبيه أو التنزيه . مما يوحي بأن اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا ليس موقفا عقائديا بقدر ما هو موقف سياسي (١٥٤) . فإذا كان من السلطة عن سوء نية فإنه يهدف الى تبرئة الحكام وعدم الحكم على أفعالهم وحصر المعارضة واعتبار أفعالها شغبا سياسيا ، صراعا على السلطة لا صلة لها بالايمن ، وإن كان من الفقهاء عن حسن نية فإنه يهدف الى توحيد الامة بدل الاقتتال حرصا على وحدتها (١٥٥) . وبالتالي يصبح السؤال : هل يهدف هذا الموقف الى تبرير أفعال الحكام أم انه يعبر عن الرحمة في الدنيا من أجل انتقاذ عامة الناس ؟ ومع ذلك يظل الاشكال قائما : من الكافر اذن اذا لم يكن العمل جزءا من الايمان وكان الجميع مؤمنين ؟ وماذا عن صاحب العمل الصالح وليس مؤمنا ، لا عارفا ولا مصدقا ؟ ان الامر أقل من العقائد ولكنه في الوقت نفسه أكثر من اللغة ، مجرد أسماء اصطلاحية ، ولكنه أقرب الى الفعل الاخلاقي بالنسبة للفرد أو الجماعى بالنسبة للجماعة . يستعمل اما لتبرئة الحكام أو تجريح القادة ، لتثبيط الجماهير

ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٦٣ ، في أن العبد لا يكفر بارتكاب المعاصي . قاله سمي القتائل بغير الحق مؤمنا ، والايمان صفة القلب لا الجوارح ، المسائل ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، وأول من قال بالارجاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب . وكان يكتب فيه الكتب الى الامصار الا أنه ما آخر العمل عن الايمان كما قالت المرجئة واليونسية والمعبدية لكنه حكم بأن صاحب الكبير لا يكفر اذ ليست الطاعات مع ترك المعاصي من أصل الايمان حتى يزول الايمان بزوالها ، الملل د ٢ ص ٦٤ .

(١٥٤) يشارك الكرامية والمرجئة والبهيسية من الخوارج في هذا الموقف بالرغم من اختلافها في التوحيد بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . فعند بعض الكرامية المنافقون مؤمنون من أهل الجنة . وقد قال بذلك محمد بن عيسى الصوفي الالبيري من المرية بالاندلس ، الفصل د ٥ ص ٦٦ ، وعند البهيسية الخوارج لو أن رجلا ضرب أبا بهيس ألف سوط كل يوم كان مسلما . ومن شك في ذلك فقد كفر ، التنبيه ص ١٨٠ .

(١٥٥) يقال ان المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين على وعن الصحابة التابعين عامة . ولهذا قال أبو حنيفة لولا سيرة أمير المؤمنين على في أهل البقي ما كنّا نعرف أحكامهم ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ .

أو لتعبئتها . ويحدد ذلك الموقع من السلطة ، سلطة النظام القائم أو سلطة المعارضة (١٥٦) .

ب - هل مرتكب الكبيرة كافر ؟ وعلى النقيض من جعل مرتكب الكبيرة مؤمنا هل يمكن ان يكون كافرا ؟ فالكبيرة كفر ما دامت خروجها على النظر ، وما دام العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان . العمل جوهر الايمان ومنتهاه ، مادته وغايته . وان الكبيرة ليست فقط خروجها على النظر بل قد تكون عملا معارضا له في جوهره ، ليس فقط بسبب سوء الفهم أو التطبيق كما هو الحال في الصغيرة . الكبيرة هي العمل المضاد للنظر عن وعى ودراية وقصد وتعمد وسبق اصرار . ولا غرق في ذلك بين كبيرة وصغيرة ، ولا فرق بين مرات عديدة ومرة واحدة ، ولا فرق بين معاصي كثيرة أو واحدة (١٥٧) . وقد يزيد مرتكب الكبيرة من مجرد

(١٥٦) يرفض ابن حزم الحجج النقلية التي يعتمد عليها معطلة الوعيد ، الفصل د ٤ ص ٤ ، ص ٨ - ٩ ، كما يرفض القاضي عبد الجبار موقف المرجئة . اذ ان حكم المؤمن المدح والتعظيم والموالة وصاحب الكبيرة ليس كذلك ، الشرح ص ١٤٠ - ١٤١ ، ص ٧٠٣ - ٧١١ ، ص ٧٢٨ - ٧٢٩ ، وهناك اسماء منقولة من اللغة الى الشرع غير الايمان ، جواز نقل الاسماء من اللغة الى الشرع . الصلاة لغة هي الدعاء ، والصوم هو الامساك ، والزكاة هي النماء . مسلم ومؤمن لفظان يستحقان المدح والتعظيم كذلك لفظ اسلام الذي يعنى انقياد . الايمان أداء الطاعات والفرائض دون النوافل واجتناب المقيحات (أبو هاشم) ، أداء الطاعات والفرائض والنوافل واجبات المقيحات (أبو الهذيل) ، القاضي عبد الجبار) ، الايمان معرفة بالقلب (النجارية) ، اقرار باللسان (الكرامية) فالمنافق مؤمن دون تصديق ودون عمل !

(١٥٧) هذا هو موقف الخوارج . ومن وافقهم في تكثير اصحاب الكبائر وانهم مخلصون في النار فهو خارجي ، المال د ٢ ص ١٠٧ ، وهم متفقون على ان العبد يصير كافرا بالذنوب ، اعتقادات ص ٤٦ ، من غارق ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة فهو كافر ، الارشاد ص ٣٨٥ ، كل من ارتكب ذنبا فهو كافر ، الاصول ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ، كل معصية كفي ، الموافق ص ٣٨٩ ، عند الخوارج كل كبيرة كفر ، وأن الله يعذب اصحاب الكبائر عذابا دائما (الا النجدات) ، مقالات د ١ ص ١٥٧ ، ويكفر

كافر الى مشرك وكأنه عابد وثن ! لهذا الحد بلغ تقديس العمل واعتباره جوهر الايمان . يصل الامر بارتكاب الكبيرة الى أن يكون شركا ومع ذلك التسامح بالصغيرة ألا تكون كفرا . وكأن الزيادة في الكبيرة تؤدي الى نقص في الصغيرة . والمشرك مثل الكفر يوجب القتل ، كل ذنب كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك يوجب القتل ! كل شرك عبادة للشيطان لأن الشرك شركان : شرك عبادة للشيطان ، وشرك عبادة للآوثان . والكفر كفران : كفر بالنعمة ، وكفر بالربوبية . وارتكاب الكبيرة شرك لأنه عبادة للشيطان وكفر لأنه كفر بالنعمة . ولا فرق في ذلك أيضا بين بالغ وطفل ، فإذا قتل البالغ قتل الطفل معه ! ولو شرب رجل من جب به قطرة خمر لكفر (١٥٨) ! وقد يكون الكفر كفرا بالنعمة أي أنه جحود عملي وليس

الشراة اصحاب المعاصي ومن خالفهم في مذهبهم مع اختلاف اقوالهم ومذاهبهم ، التنبيه ص ٤٧ ، يكفرون اصحاب المعاصي في الصفائر والكبائر ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، تكفر الخوارج مرتكب الذنوب ، الفرق ص ٧٣ ، عند العجاردة الكبائر كفر ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، ولا وسط لديهم بين الكفر والايمان ، شرح التفتازاني ص ١١٨ ، تقول الوعيدية بخلود صاحب الكبيرة في النار ، يسلب الايمان عن ترك طاعة واحدة ، النهاية ص ٤٧١ ، مرتكب الكبيرة كافر ، المواقف ص ٣٨١ ، المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٥٨) هذا هو موقف الصفرية الخوارج . فعندهم أن الذنب أن كان من الكبائر فهو شرك كعابد الوثن وأن كان صغيرا فليس بكافر ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، وعندهم أن كل ذنب مغلف كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك عبادة للشيطان ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، مرتكبو الذنوب كفرة مشركون ، الفرق ص ١١٧ ، الشرك شركان ، شرك طاعة للشيطان وشرك عبادة للآوثان . والكفر كفران ، كفر بالنعمة وكفر بانكار الربوبية ، الملل ج ٢ ص ٥٧ ، والحقيقة أن الصفرية ثلاث فرق : ١ — كل صاحب ذنب مشرك ب — اسم الكفر يقع على صاحب ذنب ليس فيه حد ، والحدود في ذنبه خارج عن الايمان وغير داخل في الكفر ج — اسم الكفر وقع على صاحب ذنب اذا حده الوالي ، الفرق ص ١٠٩ ، ص ١٩١ ، الملل ج ٢ ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٤٦ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٤ ، وهو أيضا موقف الازارقة . فكل كافر مشرك بالله كفر ملة ، الاصول

كفرا نظريا . هو انكار عملى وكأن الفعل اثبات عملى لقضية نظرية . وهو كفر اقل حدة من الكفر والشرك الذى يطفئ فيه العمل على النظر فيضيع النظر بضياىع العمل . وتخف حدة الوعيدية قليلا فلا يعلم هل يعذب مرتكب الكبيرة فى النار أم لا . وان عذب فانه يعذب فى غير النار ولا يخلد فيها . وان أتى الكبيرة غير مصر فانه يكون مسلما أما لو ارتكب الصغيرة وهو مصر فهو مشرك . وفى هذه الحالة لا يكفر المخالفون . تحل ذبائحهم ومناكحتهم وموارثتهم . مرتكب الكبيرة اذن ليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق بل فى فعل معين وموقف خاص وهو ارتكاب

ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، الفرق ص ١١٧ ، الارشاد ص ٣٨٦ ، كل كبيرة كفر ، والدار كفر ، وكل مرتكب لكبيرة مخلص فى النار ، ويرون قتل الاطفال ، مقالات ج ١ ص ٥٩ ، التنبيه ص ٥١ ، وهو ايضا موقف العوفية البهيسة الخوارج . فالسكر كفر ، ولا يشهدون أنه كفر حتى يأتى معه غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، ولو ان رجلا قطر قطرة خمر فى جب فلا يشرب من ذلك الجب أحد الا كفر وان وان لم يشعر أن الله يوفق المؤمنين ، التنبيه ص ١٨٠ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، واذا قضى الامام قضية جور وهو بخراسان غفى ذلك الحين يكفر هو ورعيته فى شرق الارض وغربها حتى بالاندلس واليمن ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وعند اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة أصحاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ ، الملل ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ ، وهو ايضا موقف جمهور الاباضية الخوارج ، المواقف ص ٤٢٥ ، فلقد توقفوا فى النفاق هل هو شرك أم لا على ثلاث فرق : ١ — النفاق براءة من الشرك ب — كل نفاق شرك لانه يضاد التوحيد ج — لا يزال اسم النفاق من موضعه وهو دين القوم الذى نناهم الله فى ذلك الزمان دون غيرهم ، المواقف ص ٤٢٥ ، الفرق ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ — ٥٤ ، ومع ذلك هو مع فسقه كفر مشرك ، التنبيه ص ٣٧ ، وعند الحرورية الفضلية كل صغيرة وكبيرة أو قطرة أو كذب شرك بالله وكفر بنعمه ، التنبيه ص ١٧٩ ، والذى جمع فرق الخوارج كلها هو قولهم أن مخالفهم مشركون ، وكانت المحكمة الاولى تعتبرهم كفرة فقط ، الفرق ص ٨٣ .

الكبيرة . قد يظل موحدا ولكنه غير مؤمن . هو موحد من حيث المعرفة ولكنه غير مؤمن من حيث السلوك (١٥٩) .

النفلق اذن هو انفصال العمل عن النظر وهو عكس التوحيد ، أى تطابق النظر مع العمل . مرتكب الكبيرة اذن مؤمن وكافر فى آن واحد ، مشترك بين الايمان والكفر ، لا مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على

(١٥٩) هذا هو موقف النجدات . فمرتكب الكبيرة كافر بنعمة وليس كافر دين وليس بمشرك ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، الفرق ص ٧٣ — ٧٤ ، وتقول النجدات أيضا : لا ندري لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم فان فعل فانه يعذبهم فى غير النار ولا يخلدهم . من أصر على صغيرة فهو مشرك ومن ارتكب كبيرة غير مصر فهو مسلم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ٨٩ ، ولا تكفر النجدات أصحاب الحدود من موافقيهم ، الفرق ص ١١٧ — ١١٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وهو أيضا موقف الزيدية ، فمرتكب الكبيرة كافر لنعمه ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وهو أيضا موقف الاباضية ، فالذنب كافر نعمة تحل موارثته ومناكحته وأكل ذبيحته . وليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، فاذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا والاباضية يجمعها القول بأن كفار الامة من مخالفيهم براء من الشرك والايمان وأنهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار أحازوا شهادتهم وجرموا دماءهم فى السر وأطوها علانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم وزعموا أنهم فى ذلك يحاربون الله ورسوله ويدينون الحق ، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض والذى استحلوه الخيل والسلاح . فلما الذهب والفضة فانهم يردونها لأصحابها عند الغنيمة ، الفرق ص ١٠٣ ، وعند الاباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان وأن كل كبيرة كفر نعمة وأنهم مخلصون فى النار ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ان مرتكب ما فيه من الوعيد معرفة بالله وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفران شرك ، الفرق ص ١٢٨ ، كافر نعمة لا كافر ملة ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، الارشاد ص ٣٨٥ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند بعض أصحاب حارث الاباضى كان المنافقون فى عهد رسول الله موحدين بالله أصحاب كباثر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، مرتكب الكبيرة موحّد غير مؤمن ، المواقف ص ٤٢٥ ، الفرق ص ١٠٦ كذلك زاد الحفصة الاباضية بين الايمان والشرك معرفة الله كخصلة متوسطة فمن عرف الله وكفر بما سواه (من جنة ونار) بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، المواقف ص ٤٢٥ .

(م ٩ — الايمان والعمل — الامامة)

الإطلاق (١٦٠) . وقد يتحدد الكفر شرعا فقط لانه حكم شرعى . فما كان فيه من المعاصى حد فليس فاعله كافرا بل يكون سارقا أو زانيا أو شاربا للخمير أما ما لم يكن فيها حد فيكون صاحبها كافرا (١٦١) . وتورد حجج عقلية عديدة لاثبات أن مرتكب الكبيرة كافر . كلها تفيد معنى واحدا وهو أن من لم يحكم بها أنزل الله فأولئك هم الكافرون وأن الكافر يجزى على أعماله ، وأنه يعذب يوم القيامة فى النار ، وأن الكفر يعود على النفس وليس على الله ، وأنه روح اليأس وأفعال النفاق وترك الصلاة ، وأن الله يغفر كل شيء إلا الشرك به لانه كفر . . . الخ ، والولاية والعداوة لله ضدان لا وسط بينهما فكذلك الإيمان والكفر . وهناك حجج عقلية عديدة منها قصة إبليس الذى كان عارفا بالله مطيعا له غير أنه بارتكاب الكبيرة وهى امتناعه عن السجود لآدم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد فى النار . كما أن هناك حججا عقلية خالصة ، منها أن الكافر سعى كذلك لانه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات والفاسق كذلك فيجب أن يكون كافرا (١٦٢) .

(١٦٠) عند الأزارقة مرتكب الكبيرة مشرك ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وعند طائفة من الكرامية المنافقون مؤمنون مشركون من أهل النار . من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معصا ، ليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ .

(١٦١) عند طائفة من الخوارج ما كان من المعاصى فيه حد كالزنا والسرقة والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا وأما ما كان من المعاصى لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، التكفير إنما يكون بالذنوب التى ليس فيها وعيد مخصوص ، فأما الذى فيه حد ووعد فى القرآن فلا يزداد على صاحبه على الاسم الذى ورد فيه مثل تسميته زانيا وسارقا ، الفرق ص ٧٣ .

(١٦٢) تذكر الخوارج عديدا من الحجج النصية منها « ومن لم يحكم بها أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، « ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين » ، « أنا قد أوحينا أن العذاب على من كذب وتولى » ، « فأنذرتكن نارا تلظى » ، للكافر والفاسق ، « ألم تكن آياتى تتلى عليكم » ، وهو الكافر والفاسق ، « وأما من خفت موازينه » . . . « يوم تبيض وجوه وتسود »

فإذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا موقفا المعارضة واختيار مجتمع الاضطهاد فان الاختيار المضاد وهو تبرئة مرتكب الكبيرة من الكفر هو موقف السلطة واختيار مجتمع القهر والغلبة . ومع ذلك فرغبة في اظهار التشدد في تطبيق الدين مزائدة على ايمان العوام تكفر السلطة من يرتكب المعاصي عمدا واصراراً وتطبق عليه الحد بما في ذلك حد القتل درءاً عن نفسها تهم انفسام العمل عن النظر . للسلطة اذن موقفان . الاول متراح بغية الدفاع عن شرعية الحاكم حتى ولو كانت أعماله مخالفة للإيمان وفي الوقت نفسه حصار المعارضة باعتبار أن أفعالها سياسية صرفة تدخل السياسة في الدين ، ولا دين في السياسة ولا سياسة في الدين . والثاني متشدد للظهور امام العامة بمظهر المطبق لاحكام الشرع والمنفذ لحدود الله في الكبائر التعبدية مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وهى الحدود التي تهدف الى الردع من أجل الحفاظ على النظام القائم (١٦٣) . وقد يكون

==
وجوه « ، الكافر وجهه أسود ، « ومن كفر بعد ذلك » ، وهو يقتضى حصر المبتدأ والخبر ، والكفار هم « أصحاب المشأمة » والمؤمنون « أصحاب الميمنة » ، « أنه لا يئأس من روح الله الا القوم الكافرون » ، « وأما من أوتى كتابه بيمينه » وهم الكفار ، « الا لعنة الله على الكافرين » . « وأما الذين فسقوا ... » ، « يتساءلون عن المجرمين » ، « وسية الذين كفروا » ، « ولله على الناس حج البيت ... فمن كفر ... » ، « ان جهنم لمحيطه بالكافرين » ، « هو الذى خلقكم ، فمنكم كافر ومنكم مؤمن » ، وقد كفروا صاحب الكبيرة واستدلوا عليه بقصة ابليس اذ كان عارفاً بالله مطيعاً له غير أنه ارتكب كبيرة وهى الامتناع عن السجود لآدم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار ، المواقف ص ٤٧١ ، وعند الحبرة من الخوارج كفر ابليس بامتناعه عن السجود لآدم والا فهو عارف بوحدانية الله ، الملل ج ٢ ص ٣٤ .

(١٦٣) لاهل السنة موقفان : الاول معارضة الخوارج كما فعل ابن حزم مثلاً ، الفصل ج ٤ ص ٤ ، ص ١٥ — ١٦ يقال لهم : لا يحل دم مؤمن يهرق الا بثلاث خلال : زان بعد احصان ، ارتداد بعد ايمان ، قتل نفس عمداً ، التنبيه ص ٤٨ ، لم أكفرتم من أقر بالله ورسوله ؟ التنبيه ص ٤٨ — ٤٩ ، لم صرتم الكبائر والصغائر شيئاً واحداً ؟ وقد كانت

للمعارضة أيضا موقفان . الاول متشدد في مقابل السلطة وتكفير مرتكب الكبيرة اى الحاكم اللامرعى المغتصب ، والثانى لين بغية الحفاظ على وحدة الامة (١٦٤) .

والحقيقة أنه لا يوجد حكم واحد لمرتكب الكبيرة بل تتعدد الاحكام طبقا للمواقف السياسية وللموقع في السلطة . وان الحجج النقلية او العقلية والحجج المضادة كلها قراءات في النص واسقاط من الموقع

هناك خلافات بين الصحابة دون ان يكفر بعضهم بعضا ؟ واما القضاء بانتفاء ايمان من اخترم عاصيا قبل التوبة والقول بتكفيره فلانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الايمان والكفر والكشف عن معنى التوبة وتحقيق الاوبة ، الفاية ص ٣٠٩ ، الكبيرة غير الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، وقد رفض اهل السنة موقف الخوارج لوجوه عدة : أ — الايمان هو التصديق بالقلب ب — اطلاق المؤمن على العاصي ج — الصلاة على من مات من غير توبة واستغفار ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، كما رفض القاضي عبد الجبار موقف الخوارج مع ان المعتزلة من فرق المعارضة مثلهم . فليس حكم مرتكب الكبيرة حكم الكافر ان لا يناكح ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين . الكفر اسم شرعى لهذه الاحكام ولا يجوز اطلاقها . حقيقة الكفر . فى اللغة ستر وتغطية ، الليل كافر ، والزارع كافر لستره البذرة فى الارض . وفى الشرع من يستحق العقاب وهو غير صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، ص ٧١٣ — ٧٢٧ ، والموقف الثانى لاهل السنة تكفير مرتكب الكبيرة وبالتالي لا يفترون عن الخوارج فى شىء . فعند اهل السنة استحلال المعصية كفر ، والاستهانة بها كفر ، والاستهزاء بالشريعة كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، صغيرة او كبيرة اذا ثبت أنها معصية بدليل قطعى لان ذلك من امارات التكذيب ، التفتازانى ص ١٤٨ — ١٤٩ ، الخيالى ص ١٤٨ — ١٤٩ ، الاسفراينى ص ١٤٩ ، وقد قيل شعرا :

ومن المعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفر ليس حد
ومثل هذا من نفى لمجمع او استباح كالزنا لتسمع
الجوهرة ج ٢ ص ٩٩ — ١٠٠ ، التحفة ص ٩٩ — ١٠٠ ، الاتحاف ص ١٥٢ — ١٥٣ .

(١٦٤) الاول موقف الخوارج والثانى موقف المعتزلة .

عليه ، سواء الموقع من السلطة أو الموقع من المعارضة . ان التكفير سلاح مزدوج بين السلطة وخصومها ، لعنة قديمة مازالت تلقى ، بالاضافة الى انها ادعاء باطل فكريا ، سلاح تستعمله السلطة ضد معارضيها ، وتشهره على خصومها خاصة اذا كانت السلطة غير شرعية . في حين ان الخلاف في الفهم والتعارض في الفكر خصب ونماء ، ونتيجة لاعمال الحرية والاجتهاد ، وتوفير مناخ للجدة والابتكار ، والزام الافراد بقضايا الجماعة ومشاكل الامة . كما ان احكام التكفير على مختلف درجاتها لا يمكن لاي انسان ان يصدرها لانه يخرج بها عن نطاق حدوده كإنسان . كل الاحكام الخاصة بالكفر والايمان والشرك والفسوق والعصيان لا يمكن لاحد ان يصدرها اذا كان الهدف منها توقيع الجزاء ثوابا أم عقابا في نهاية الزمان لان الانسان ليس حاضرا هناك . وای انسان يستطيع ذلك ؟ لا يمكن لانسان اصدار حكم على آخر قائلا « هذا كافر » ، « هذا فاسق » ، لانها احكام تخرج عن نطاق الوضع الانساني .

ج — هل مرتكب الكبيرة فاسق ومنافق ؟ ان لم يكن مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا أو مؤمنا نظرا وكافرا عملا فانه يكون فاسقا . فالايمان لغويا لا يعنى فقط التصديق بل يضم أيضا العمل . فالاعمال جزء من الايمان . والفسوق لغة يعنى الخروج ، وارتكاب الكبيرة خروج العمل على النظر وبالتالي يكون فاسقا لا يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين . والله سمى ايماننا بما لم يكن في اللبنة ايماننا وبالتالي لا يمكن استبعاد مرتكب الكبيرة عن الايمان . ومع ذلك اذا كان اسم الايمان يستوجب المدح والثناء فان مرتكب الكبيرة لا يستحقه وبالتالي لا يمكن تسميته مؤمنا . اما ارتكاب الصغائر فانه لا يخرج عن الايمان . يتدخل اذن كم الفعل في الحكم عليه بأنه قد خرج عن النظر أم لم يخرج . فالافعال كيف وكم ، وتدل على بناء الشعور ودرجة تمثله للوجدان والفكر . ولا يقال عن مرتكب الكبيرة في فاسق على الاطلاق بل فاسق في موقف معين على الخصوص في فعل معين . ان خروج العمل على النظر يضع الانسان في عملية متصلة . فالخروج يعنى الدخول ومن ثم يتحدد الانسان بالضرورة لا بالوجود ، وبالفعل لا بالصيغة

كما هو الحال في الوحي في وصف الايمان كفعل لا كاسم . وما دام
الفاسيق لا يخرج عن الايمان فانه لا يخرج عن الامة ، تحل مناكحته
وموارثته . وارثايب الكبيرة يستوجب التوبة . فان لم يتب مرتكب الكبيرة
ومات عليها فانه يستوجب العذاب والخلود في النار . فصلة النظر
بالعمل هي التي تحدد الوضع في المعاد (١٦٥) . ان الكفر لا يكون في العمل

(١٦٥) عند المعتزلة مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، المواقف
ص ٣٨٩ ، يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين ،
المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، ليس بمؤمن ولا كافر ،
منزلة بين المنزلتين بناء على ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان ، شرح
التفتازاني ص ١١٨ ، في حال الفاسق ما استحق اسم الايمان لان الايمان
خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء والفاسق لا يستوجب
المدح وقد اخلى اركان ايمانه خروجه عن الطاعة ، النهاية ص ٤٧٠ —
٤٧١ ، الله سمي ايمانا ما لم يكن في اللغسة ايمانا ، مقالات ج ١ ص
٣٠٥ ، المذنب ان كان من الكبار فهو فاسق ليس مؤمنا ولا كافرا ولا
منافقا ، واجازوا مناكحته وموارثته واكل ذبيحته وان كان من الصغائر
فهو مؤمن لا شيء عليه ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، عند القادرية
صاحب الكبيرة فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل في منزلة بين المنزلتين ،
الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما قال عمرو ابن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين ،
الفرق ص ١٢١ ، وعند ابي بكر الاصم الايمان جميع الطاعات ومن عمل
كبيرا ليس بكافر من اهل الملة فهو فاسق بفعله الكبير لا كافرا ولا منافقا ،
مؤمن بتوحيده ، وما فعل من طاعة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وعند
الجبائي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، المواقف ص ٤١٨ ، وعند
الجبائي وابنه اسم مدح ، خصال الخير استجمعت ، من ارتكب كبيرة
في الحال يسمى فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا وان لم يثب ومات عليها فهو
مخلد في النار ، الملل ج ١ ص ١١٧ — ١١٨ ، وعند واصل بن عطاء
وعمر بن عبيد الايمان خصال خير اذا اجتمعت سمي المرء مؤمنا . وهو
اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا اسم المدح ، فلا
يسمى مؤمنا وليس هو بكافر مطلقا لان الشهادة وسائر اعمال الخير
موجودة فيه لا وجه لانكارها لكنه اذا خرج من الدنيا على كبيرة من
غير توبة فهو من اهل النار خالدا فيها . فليس في الآخرة الا فريقان ،
ولكن يخفف عنه العذاب وتكون درجته فوق الكفار ، الملل ج ١ ص
٧٢ — ٧٣ ، وتقول المعتزلة (القدرية) صاحب الكبيرة لا نسميه برا على
الاطلاق وانما يقال له بر في كذا على الاضافة يعاضده قول المرجئة أنه
لا يطلق شاعر ولا فاسق على الإطلاق وانما يقال له فسق في كذا على

بل في النظر فاذا كان الكفر يعنى السر والتغطية فانه يكون ضد كشف الحقائق النظرية ووضوحها . أما عدم تطابق العمل مع النظر فانه فسوق أى خروج وأحيانا يجمع بين الاثنين ويكون الفسوق هو الخروج عن النظر وعلى العمل على السواء فالإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، والاقتوال والافعال ليست من الإيمان ، وأفعال الفعل والشرك كلاهما طاعة . لذلك لا يسبى المعاصى لانه يعرف الله ان كان قد جده وعصاه . معرفة الله اذن خصلة بين الإيمان والشرك (١٦٦) . والدليل

الاضافة ، الاصول ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، لذلك اختلفت المعتزلة هل يقال للفاسق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات : أ — عند عباد يقال له آمن ولا يقال له مؤمن أى اسم وليس صفة ب — عند الجبائى آمن من أوصاف الله ومؤمن من أسماء اللغة ج — لا هذا ولا ذاك ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، وعند القاضي عبد الجبار صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وإنما يسمى فاسقا . لا يسمى مؤمنا خلاف ما تقوله المرجئة ولا كافرا على ما تقوله الخوارج ، الشرح ص ٧٠١ ، ولا يختلف أهل السنة عن ذلك كثيرا لان اسم المؤمن يزول من مرتكب الذنب ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، وعند ابن حزم كل من كفر فهو فاسق ، وليس كل فاسق ظالما عاصيا كافرا بل قد يكون مؤمنا ، الفصل ج ٣ ص ٤ — ١٣ ، واختلفت المعتزلة في أخذ الدراهم وسارقها من حرز هل يفسق أم لا ؟ على قولين : عند أبى الهذيل وجعفر بن المبرور هو فاسق ، وعند باقى المعتزلة غير فاسق ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ ، وكانت المعتزلة قبل الاسم تذكر أن يكون الفاسق مؤمنا .

(١٦٦) اختلفت المعتزلة في الإيمان على ستة أقاويل منها أن الإيمان جميع الطاعات ، فرضها ونفلها . والمعاصى على ضربين دسغائر وكبائر . والكبائر ضربان : كفر وليس بكفر . والكفر من ثلاثة أوجه : التشبيه والتجويز (التكذيب) ورد الاجماع ، مقالات ج ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند هشام الفوطى وعباد بن سليمان الإيمان ضربان : إيمان بالله وإيمان لله . الاول تركه ليس كافرا والثانى تركه كفر أو ليس بكفر مثل ترك الصلاة والزكاة . ولكن من تركه استحلالا كفر ومن تركه فسقا لم يكن وقد يكون صغيرا وليس بكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٤ ، عند النظام الإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، فالأقوال والافعال ليست من الإيمان ، والصلاة أفعال الفعل والشرك ، وكلاهما طاعة ، الفرق ص ١٤٤ —

على ذلك أن الفاسق شرعا ليس مؤمنا ولا كافرا باجماع الامة . يقام عليه الحد ولا يقتل ولا يحكم برذته ، ويدفن في مقابر المسلمين . فسقه معلوم ولكن ايمانه مختلف فيه ، وطبقا لعلم الاصول يؤخذ المتفق عليه ويترك المختلف فيه (١٦٧) . والحقيقة أن القول بالوسطية لا يعنى اى تنازل عن الفعل أو عن الايمان . فمن الناحية العملية الفاسق اثر من الزنديق والمجوس وخطره اعظم (١٦٨) .

وقد يكون مرتكب الكبيرة منافقا . والفرق بين الفسوق والنفاسق ليس كبيرا . الفسوق يتعلق بالنقص بين العمل والنظر ، بين المعرفة

١٤٥ ، وعند ثمامة بن الاشرس يحرم النسب لان المسبب لم يعص الله اذا لم يعرف وانما العاصى من عرف ربه بالضرورة ثم جحد أو عصاه ، الفرق ص ١٧٣ ، الا محمد بن شبيب وموسى بن عمران وهما من أصحاب النظام غقد خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين . فصاحب الكبيرة لا يخرج من الايمان بمجرد ارتكاب الكبيرة ، المال ج ١ ص ٩٠ ، وعند الحفصية اتباع أبى جعفر أبى المقدام بين الايمان والشرك خصلة اخرى هي معرفة الله ، اعتقادات ص ٥١ ، وعند المعتزلة المعاصى ثلاثة : ١ — ما يدل على الجهل بالله ووحده وما يجوز عليه وما لا يجوز برسالة رسوله ب — ما لا يدل على ذلك وهو قسمان ١ — منزلة بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمن في الكبائر ٢ — ما لا يخرج ككشف العورة والسفاهة وهي الصفات ، المواظف ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، صاحب الكبيرة فاسق لا كافر ولا مؤمن مسلم وان اقر لله واسلم له ، منزلة بين الكفر والايمن ، التنبيه ص ٣٦ — ٣٧ ، الفرق ص ١١٥ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الكلنوبى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الخليلي ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، التحفة ص ٤١ — ٤٢ ، الاتحاف ص ٤٨ — ٤٩ .

(١٦٧) احتجت المعتزلة بوجهين ١ — ليس الفاسق مؤمنا ولا كافرا بالاجماع ، يقام عليه الحد ولا يقتل ، ولا يحكم برذته ، ويدفن في مقابر المسلمين ب — فسقه معلوم وايمانه مختلف فيه ، والاولى ترك المختلف واخذ المتفق ، المواظف ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، شرح التفنازاني ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٨) عند جعفر بن مبشر غساق الامة شر من الزنادقة والمجوس ، المواظف ص ٤١٦ .

والفعل في حين أن النفاق قد يتعلق أيضا بالفصام بين القول والعمل .
النفاق كفر مضمهر في حين أن الفسوق كفر علنى . وقد يكون النفاق
أشرف من الكفر لأنه اظهر المرء غير ما يبطن في حين أن الكفر صريح .
النفاق فصام بين الداخل والخارج في حين أن الكفر اتفاق الداخل مع
الخارج . يتعلق النفاق أيضا بغياب التصديق في حين أن الفسوق يتضمن
خروج الفعل فحسب وان بقيت المعرفة والتصديق وان بقى الاقرار .
النفاق اذن اعم من الفسق وأخطر ، والفسوق حالة منه . فكل فسق
نفاق وكل نفاق كفر وبالتالي يكون كل فسق كفر . الفاسق يستحق
الذم واللعن وكذلك المنافق . وان ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في
اعتقاده ضلالة وكذلك المنافق . وكثير من الآيات في أصل الوحي تؤيد
ذلك (١٦٩) . ويشترك في ذلك فكر السلطة كنوع من الوسطية ضد
فكر المعارضة الذى يحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر (١٧٠) . ومع ذلك
قد يظهر التعارض بين الفسق والنفاق لان الفسق اظهر والنفاق

(١٦٩) عند الحسن البصرى مرتكب الكبيرة منافق ، الموافق ص
٣٨٩ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وعند البكرية أصحاب بكر بن أخت
عبد الواحد بن يزيد ، الكبائر نفاق كلها وان مرتكب الكبيرة عابد للشيطان
مكذب لله جاحد له منافق في الدرك الأسفل من النار مخلد فيها أبدا ان
مات مصرا وأنه ليس في قلبه لله اجلال ولا تعظيم ، وهو مع ذلك مؤمن
بمسلم . وفي الذنوب ما هو صغير ، والاصرار على الكبائر كبائر ،
مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند عمرو بن عبيد كل نفاق كفر ، وكل فسق
نفاق ، اذن كل فسق كفر . كما احتج الحسن بأن الفاسق يستحق الذم
واللعن كالمنافق ، وبأن ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في اعتقاده خلا
ولوجود عديد من الآيات تثبت ذلك المعنى ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧
وقد احتج من قال أنه منافق بوجهين : ١ — آية المنافق ثلاثا ... ب —
من اعتقد أن في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه . فاذا زعم ذلك وأدخل
يده فقد قال لا عن اعتقاد ، الموافق ص ٣٩١ .

(١٧٠) لا يمانع بعض أهل السنة في ذلك . فعند ابن حزم المذنب
منافق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، النفاق كفر مضمهر ، حاشية الخيالى
ص ١١٨ ، صاحب الكبيرة منافق وهو شر من الكافر المظهر لكفره ،
الفرق ص ١١١ .

كتمان . ولما كان مرتكب الكبيرة اقرب الى العلن والاطهار فانه لا يكون منافقا (١٧١) .

والحقيقة ان اثبات المنزلة بين المنزلتين انما يجد مبررا له في صعوبة قبول الموقفين الاولين وهو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا . ونظرا لبساطة هذا الموقف الثالث فان أية محاولة لتنظيره تكون اضافية مجانية زائدة . وقد تكون مسألة شرعية لا مجال لتنظيم العقل فيها . ومع ذلك فانه يمكن على الاقل تعجيلها وتحديد مستوي معرفتها . فهي مسألة ليست مرتبطة بالثواب والعقاب والاحباط والتكفير حتى لا تكون ادخل في أمور المعاد . وليست مسألة متعلقة بالاحكام الشرعية وحدها لانها تتعلق بأمور الدنيا وبسلوك الافراد . كما انها لا تتعلق بموضوع المدح والذم لان الاحكام الخلقية هو فعل انساني . وما دام فعلا انسانيا فانه فعل حر يتراوح بين العظمة والاقلال ، بين عظم الثواب وقليلة ان كل طاعة ، وعظم العقاب وقليلة ان كان معصية . فالمنزلة بين المنزلتين تعبير عن حرية الفعل نظرا لوجود الفعل بين قطبين ، الثواب والعقاب او الطاعة والمعصية (١٧٢) .

(١٧١) يرفض القاضي عبد الجبار اعتبار مرتكب الكبيرة منافقا لان النفاق قياسه لمن يبطن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، واثبت القاضي عبد الجبار فساد المناظرة بين عمرو بن عبيد والحسن ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧ .

(١٧٢) كلا المذهبين السابقين مردود . الاول يرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج . والثاني يرفع معظم الآيات من الكتاب والاحبار ويغلق باب الرحمة مما يؤدي الى اليأس والقنوط . الاول يرجى الايمان عن العمل والثاني يرجى العمل عن الايمان مع ان العمل داخل الايمان ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، الدر ص ١٦٠ — ١٦١ ، القول ص ٩٣ ، هذه مسألة شرعية لا مجال للنقل فيها لانها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم عقلا انه اذا كان الثواب أكثر من العقاب يكفر جنبه وان كان أقل فانه يكون محبطا في جنبه ، والحال كذلك في الشاهد . فحصل

=

٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟

لما كانت الاعمال مقترنة بالايمان وكان العمل لا ينفصل عن النظر ظهر سؤال ثان عن الايمان : هل يزيد وينقص ؟ هل هو كل أم بعض ؟ هل يتفاضل فيه الناس ؟ فاذا كانت أبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقترار والعمل ، قد وضعت مسألة وحدة الشعور من حيث الكم فان سؤال الزيادة والنقصان في الايمان يضع الشعور من حيث الكيف ولو ان اللغة هي لغة الكم . وقد ركز القدماء على الشعور الكمى بأبعاده الاربعة اكثر مما ركزوا على الشعور الكيفى بأسئلته الثلاثة : هل الايمان يزيد وينقص ؟ اى هل له اجزاء اى خصال يمكن تجزئتها أم ان الايمان كل واحد لا يتجزأ ؟ هل الايمان يتفاضل فيه الناس كما تتفاوت مراتبه عند الشخص الواحد ؟ هل تأتي قوة الايمان وضعفه من الايمان أم من البواعث والغايات ؟ هل هناك فروق فردية طبيعية او مكتسبة ، جبلية أم تربوية وراء التفاوت في الايمان والاعمال ؟ وفي اى مظهر من الايمان يقع التفاوت في المعرفة أو التصديق أو الاقترار أو العمل ؟ وهل يؤدي التفاوت في المعارف الى تفاوت في الاعمال ؟ هل يؤدي التفاضل في التصديق الى تفاضل في الاعمال ؟ هل هناك تفاضل في الاقترار مثل تفاضل المعرفة والتصديق ؟ وكل هذه الاسئلة التى تثار في الايمان تثار أيضا في الكفر وكان المسألة ليست في الايمان أو الكفر بل في الشعور ذاته يوجبه الايمان والكفر ، الايجاب والسلب .

والخلاف ليس لفظيا فقط وان كان يمكن ضبطه عن طريق تحليل اللغة ولكنه ناتج عن اختيار مسبق لاحد الاحتمالات المتعلقة بأبعاد

=
من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى فاسقا . وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيمين ، الشرح ص ١٣٨ .
١٤٠ ، ص ٦٩٧ — ٦٩٨ ، ص ٧١٧ — ٧١٨ .

الشعور . فانكار الزيادة والنقصان في الايمان هو نتيجة التوحيد بين الايمان والاعمال في حين ان اثبات الزيادة والنقصان في الايمان نتيجة لاعتبار الاعمال زائدة عن الايمان ومنفصلة عنه . وانكار التبعض في الايمان هو ايضا نتيجة للتوحيد بين الايمان والعمل في حين ان اثباته يكون نتيجة للفصل بينهما . وان جعل الايمان هو المعرفة أو التصديق أو الاقرار ينكر الزيادة أو النقصان في الايمان لان الاعمال ليست منه . فالمعرفة بالذهن ، والتصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ، مرة واحدة رالى الابد لا زيادة في كل منهما ولا نقصان (١٧٣) .

فالقول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص انما يعنى بالايمان التصديق بالقلب الذى اصبح عنوانا للمعرفة والاقرار دون الاعمال . فالتصديق لا يقع فيه زيادة أو نقص . كما ان ليس به كل أو جميع أى أنه لا يتبعض ، ولا يتفاضل فيه الناس أو الملائكة فايما . الناس مثل ايمان الملائكة والمقربين والانبياء واهل الجنة ، مساواة مطلقة بين الجميع . لا تزيد الاعمال من الايمان ولا ينقص غيابها منه وكان العمل لا يقوى الايمان ، وكان الممارسة لا تزيد من أحكام النظر . قد تتزايد الاعمال في نفسها ولكنها لا تزيد ولا تنقص من الايمان شيئا (١٧٤) . ولا يتبعض

(١٧٣) عند الغزالي منشأ الخلاف لفظي لان الايمان اسم مشترك لابد من تفصيله ، الإقتصاد ص ١١٤ ، المواظف ص ٣٨٨ ، كل من قال الطاعات كلها من الايمان أثبت فيه الزيادة والنقصان . ومن زعم ان الايمان هو الاقرار منع الزيادة والنقصان . ومن قال التصديق بالقلب منع النقصان . واختلفوا في الزيادة . الاصول ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(١٧٤) عند المرجئة التصديق لا يقع فيه زيادة ونقص ، والتصديق لا يتبعض ، الفصل ج ٣ ص ١٤٤ ، التحفة ص ٤٦ — ٤٧ ، الاتحاف ص ٥٢ — ٥٤ ، وعندهم ان ايمانهم كايما وجبريل وميكائيل والملائكة والمقربين والانبياء واهل الجنة ، التنبيه ص ١٥٣ — ١٥٤ ، ولا يزيد الايمان بالاعمال ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، التنبيه ص ٤٣ ، وهو ايضا موقف التومنية انصار أبي معاذ التومني ، المواظف ص ٤٢٨ ، الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، التنبيه ص ٣٧ ، الفرق ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ،

الايمان ، ولا تتنوع خصاله ، فهو خصلة واحدة أو الخصل جميعا
أما الاعمال فهي التى تتجزأ وتتبعض . وكذلك لا يتفاضل الايمان من فرد
لآخر وان تفاضلت الاعمال (١٧٥) . والحقيقة أن هذا الموقف يقوم

من قال أن أعمال الجسد ايمان وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
وأنه مؤمن من يكفر بشيء من أعمال الذنوب وأنه مؤمن بقلبه وبلسانه
يخلد فى النار فليس مرجحيا ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، وهو أيضا موقف
غسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٤ ، الفرق ص ٢٠٣ ، المحصل ص ١٧٥ ،
الملل ج ٢ ص ٦١ ، اعتقادات ص ١٧٠ ، المواقف ص ٤٢٧ ، وهو أيضا
موقف غيلان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وهو موقف
أبى حنيفة وإمام الحرمين لأن الايمان اسم للتصديق البالغ ، وهو أيضا
موقف اليعونسية أتباع يونس بن عون ، اعتقادات ص ٧٠ ، عند أبى حنيفة
ايمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد
وينقص من جهة اليقين والتصديق ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص
٧٧ — ٧٨ ، وهو أيضا موقف أهل السنة . فالاعمال تتزايد فى نفسها
أما الايمان فلا يزيد ولا ينقص ، النسفية ص ١٢٨ ، الاعمال غير داخلة فى
الايمان ، شرح التفਤازانى ص ١٢٨ .

(١٧٥) عند الاباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان ، مقالات
ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٦ ، وعند النجارية ليست كلها خصلة ايمانا .
واذا وقعت مجموع الخصال فكل خصلة طاعة . واذا وقعت واحدة لم
تكن طاعة . الايمان واحد ، وترك كل خصلة معصية ، ولا يكفر الانسان
بترك واحدة ، وعند الصالحى الايمان خصلة واحدة لا تزيد ولا تنقص
وكذلك الكفر ، الفرق ص ٢٠٧ ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند أبى يونس
الشمرى الانسان لا يكون مؤمنا الا بجميع الخصال وقد يكون كافرا بترك
واحدة . وعند أبى شهر ، الايمان ليس خصلة به اجتماع الخصال كلها
أو تركها ، الايمان لا يتبعض ، مقالات ج ١ ص ١٠٠ — ٢٠١ ، وعند أبى
حنيفة الايمان لا يتبعض ، شرح الفقه ص ٦٤ ، وكذلك عند الفيلانية ،
مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، التنبيه ص ٤٦ ،
وعند الجهمية لا يتبعض ولا يتفاضل ، والكفر خصلة واحدة أو الخصال
كلها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، لا يتبعض أى لا ينقسم الى عقد وقول وعمل
ولا يتفاضل ، الملل ج ١ ص ١٣٠ ، وعند أبى حنيفة لا يتفاضل الناس فى
الايمان ، الفرق ص ٢٠٣ ، شرح الفقه ص ٦٤ ، المؤمنون مستوون فى
الايمان والتوحيد متفاضلون فى الاعمال ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه
ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٨٢ ، أن كان التصديق فلا يتفاضل فيه أما فى الطاعة
ففيها زيادة ونقصان (القلانسي) ، الارشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، شرح
التفتازانى ص ١٢٨ — ١٢٩ .

أساسا على اخراج العمل من الايمان حتى يلغى التمايز في السلوك بين الافراد وبالتالي لا يختلف الحاكم عن المحكوم في الايمان . فالكل مصدق وان اختلفت الاعمال ، وبالتالي لا مجال للمعارضة السياسية ، سواء معارضة أعمال الحاكم أو تقديم أعمال المعارضة كبديل عنها . وكيف يكون الشعور درجة واحدة من الكيف ، شعور أم لا شعور ايمان أو لا ايمان ، تصديق أو لا تصديق ؟ الا يختلف الشعور أيضا في الغموض والوضوح ، والنوم واليقظة ، والسطحية والعمق ؟ وكيف يمكن تفسير اختلاف الأعمال والمعارف بين الناس وكيف يتم التفاضل بينهم والأعمال انما هي تعبير عن درجة الايمان . ان جعل الايمان هم عمل القلب هو تأسيس لعلم التوحيد على التصوف مما سهل بعد ذلك التوحيد بين العلمين في العقائد المتأخرة . ان لم يكن الايمان يزيد وينقص ، يتجزأ ويتبعض فانه مع ذلك كيف ، يشهد ويضعف ككل باعث . وترتبط الشدة والضعف بدرجة الوعي النظري بالوحي وبمقدار الالتحام بالواقع والاستعداد الطبيعي للعمل والتضحية . الشدة والضعف يشيران الى درجة الوعي الثوري عند الفرد . واذا كان مضمون الايمان هو الوحي ، فلا بد ان يكون الوحي نظرا أو فكرا مرتبطا بالواقع ومصدرا له من أجل تغييره وكأن مضمون الايمان هو النظرة العلمية للواقع . مضمون الايمان هو الفكر المصور للواقع ، والواقع المحقق للفكر . مضمون الايمان هو تغيير الواقع وتطويره ، وتحقيق الوحي كنظام للعالم .

واذا ثبت أن الايمان يزيد وينقص فلا معنى لايجاد حلول وسط بأن يزيد الايمان ولا ينقص أو ينقص الايمان ولا يزيد . فالزيادة تتضمن النقص والنقص يتضمن الزيادة . اذا كان الايمان يزيد بالأعمال فانه ينقص بغيابها . واذا كان الايمان ينقص بغياب الأعمال فانه يزيد بوجودها (١٧٦) . ما دامت هناك طاعات ونوافل ودرجات في الأعمال

(١٧٦) أحد أقوال غسان الايمان يزيد ولا ينقص ، الفرق ص ٢٠٣ ، عند صنف من المرجئة الايمان يزيد بالأعمال لا الى منتهى أو غاية ولا

فلا بد أن تكون هناك درجات في الإيمان وبالتالي الزيادة والنقص فيه .
 في المعرفة زيادة ونقص بسبب الاجمال والتفصيل ، وفي التصديق زيادة
 ونقصان بسبب الشدة والضعف ، وفي الاقرار زيادة ونقص لان في القول
 طول واختصار . ويختلف ذلك في حياة الفرد نفسه من لحظة وأخرى
 وفي حياة الانسان من فرد الى آخر بل وفي حياة الجماعة من مجتمع الى
 آخر ، وفي حياة البشرية من طور الى آخر . وكذلك يتبع بعض الايمان
 ركل خصلة من الايمان بعض الايمان . ويتفاضل الايمان في حياة الفرد
 وبين الافراد وبين الجماعات والامم . ان اثبات الايمان باخراج الاعمال
 منه هو اختيار السلطة ، يهدف الى تثبيت النظام القائم في حين ان
 حركة الايمان بادخال الاعمال فيه انها هو اختيار المعارضة لتغيير النظام
 الى ما هو أفضل (١٧٧) .

ينقص بعمل ، وبالتالي يوجدون بين الاسلام والايمان وينكرون النفاق لانه
 خارج عن الايمان ، التنبيه ص ١٥٥ — ١٥٦ ، وايمان الانبياء يزيد ولا
 ينقص . وعند البعض الآخر ينقص الايمان ولا يزيد وهو ايمان الفساق
 الاتحاف ص ٥١ — ٥٢ ، وهو أيضا موقف النجارية ، الفرق ص ٢٠٨ .

(١٧٧) عند جمهور أهل السنة الايمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب
 والسنة أما في القول والعمل دون التصديق وأما على الاطلاق ، الانصاف
 ص ٥٧ — ٥٨ ، وهو ايمان الأمة ، الاتحاف ص ٥١ — ٥٢ ، كلما ازداد
 الانسان جزاء ازداد ايمانا والعكس بالعكس ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ،
 التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، المواقف ص ٤٨٨ ، يضعف الايمان ويقوى ،
 الكتاب ص ١٠٦ ، الراجح أن الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ، شرح
 الخريدة ص ٦٥ — ٦٦ ، وقد قيل شعرا :

ورجحت زيادة الايمان بها تزيد طاعة الانسان
 ونقص بنقصها وقبلا لا خلف كذا قد نقلنا

الجوهرة ص ٤٥ — ٤٦

وهو أيضا موقف القاضي عبد الجبار ، الشرح ص ٨٠٢ — ٨٠٣ ،
 كما يتبع بعض الايمان . فكل خصلة من الايمان بعض الايمان ، وهو موقف
 اليونانية ، الفرق ، ص ٢٠٣ ، هناك بعض ايمان ، الفرق ص ٢٠٧ ،

سابعاً : خاتمة . الواقع التاريخي بين الإثبات والتغيير .

ان كل مسائل النظر والعمل وأبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقرار والعمل انها هي في النهاية تنظر لواقع تاريخي قديم ، ظل ينقل من البيئة القديمة على البيئة الحالية بالرغم من اختلاف الظروف ، لدرجة أن الاطار النظري القديم والاختيارات القديمة أصبحت هي نفسها علم العقائد . ولما كان علم العقائد علما الهيما مقدسا أصبح التغيير فيه أو اعادة الاختيار بين البدائل معدوما تقريبا . في حين أن كل موضوعات النظر والعمل انها هي في الحقيقة الصورة النظرية للواقع التاريخي القديم وأكبر دليل على أن علم العقائد نشأ في واقع تاريخي معين وليس علما خارج الزمان والمكان . بل ان هذا الواقع هو الواقع السياسي بالضرورة وكان الاولوية في الواقع للسياسة ، وكان علم أصول الدين هو بالاصالة علم سياسي أو بالاحرى علم نظر السياسة ، تحول فيها الدين الى « ايدولوجيا » سياسية وأصبحت عقائد الفرق تنظيرا للواقع السياسي ، وأصبحت عقائد كل فرقة تعبر عن موقعها واختيارها السياسي . ولما كان الموقع والاختيار يتحددان باستمرار ابتداء من السلطة السياسية أصبحت عقائد الفرق تنظيرات للسلطة لتثبيتها أو لتغييرها، عقائد سلطة أو عقائد معارضة. لذلك ارتبط الموضوع

وعند محمد بن شبيب من المرجئة الخصلة من الايمان تكون طاعة وبعض ايمان ، ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الايمان ولا يكون مؤمنا الا باصابة الكل . الايمان يتبع بعض فيه الناس ، قد يكون الخصلة الواحدة ، الايمان يتبع بعض ويتفاضل ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وقد قيل شعرا :

ويعتريه النقص والكمال ما نقصت أو زادت الاعمال

الوسيلة ص ١٥ ، القول ص ١٥ — ١٦

وعند النجارية يتفاضل الناس في الايمان ويكون البعض اعلم بالله واكثر تصديقا . كل خصلة طاعة وليست بايمان ومجموعها ايمان ، الفرق ص ٢٠٨ ، وهو موقف جمهور الاشاعرة ، الدر ص ١٦٥ — ١٦٦ ، التنبيه ص ٤٤ ، الابانة ص ١٠ .

كله بالامامة . فقد كان الامر يتعلق بايمان وكفر الامام أو ايمان وكفر معارضييه وليس بسطاء الناس ثم تحول من صراع على السلطة الى خلاف فقهي عام حول مرتكب الكبيرة وأنواع الكبائر . فالسياسة اصل العقائد .

١ - المواقع التاريخية الثابتة .

والواقع التاريخي الثابت هو الواقع القديم الذي يشمل الحوادث التاريخية السابقة التي وقعت وارتبطت بأسمائها وأشخاصها وظروفها وبيئتها والتي ما زالت تنقل حتى الآن وكأنها جزء من العقائد النظرية وليست مجرد حوادث تاريخية كانت وراء نشأة علم العقائد . واصبح من الصعب ان لم يكن من المستحيل التفرقة بين العقائد والتاريخ ، بين الاسماء والاحكام اى النظر والعمل وبين الامامة كحادثة تاريخية . وهناك ثلاث حوادث رئيسية تكمن وراء موضوع النظر والعمل ومرتكب الكبيرة وحكمه بين الايمان والكفر والفسوق وهى : امامة عثمان ، وحروب على ، والتحكيم . وواضح من عناوينها انها مرتبطة بالأشخاص ، بالاسماء معينة وليست مسألة نظرية خالصة باستثناء التحكيم .

١ - امامة عثمان . لما كانت أحكام مرتكب الكبيرة تتراوح بين الايمان والكفر والفسوق فان الخلاف حول امامة عثمان وأفعاله جعلها اول واقعة تاريخية تثير هذا التمايز فى الاحكام ، فقد كان هناك خلاف على أعماله مثل ضرب أتقياء الصحابة ، ومنعه العطاء عنهم ، ونفى البعض ، واستدعاء بعض المنفيين ، وعدم تطبيق حد القتل ، وتولية أثاربه وجزل العطاء لهم ، وجمع القرآن وحرق باقى المصاحف ، وحمى الحمى ، واتهام الصلاة بمنى ، وارتقاء منبر الرسول ، وعدم حضور بدر ، وتأخره عن بيعة الرضوان ... الخ . وهى أفعال توجب النصح للحكام والامر بالمعروف والنهى عن المنكر من فقهاء الامة وعلمائها ، أخطاء فى العمل السياسى تغليباً للهوى على المصلحة وترجيحاً للمصلحة الخاصة على (م ١٠ - الايمان والعمل - الامامة)

الصلحة الحامة (١٧٨) . ثم تظهر الاختيارات الثلاثة : الايمان والكفر والفسوق . فالامام مؤمن ، وقد كان مصيبا في افعاله ثم قتل ، ظلوما واعتبر قتله فسقا . وأما القعود عن نصرته والدفاع عنه ان كان بأمر الامام حقنا للدماء ودرءا للفتنة فلا جرح ، وان كان نهى الامام عن نصرته فمهم معذرون وان كان اعانة للمهاجمين فهو فسق مثل الهجوم عليه وقتله . ان الدليل على براءة الامام ليس تبشيره بالجنة ، فالجنة نتيجته لقانون الاستحقاق ، والجزاء على الاعمال . وليس نتيجة الدعوات له ، دعوة او أكثر او لانه زوج ابنة النبي بل تطبيقا للحكم على افعاله . فالولاية والعداوة لقاتليه ولكل من اكفره . وهو بهذا المعنى امام مثل الامامين السابقين عليه (١٧٩) . ويصعب أن يكون كافرا

(١٧٨) اختلفوا في عثمان لاشياء نفموها منه حتى اقدم لاجلها ظالموه على قتله منها : ضرب عمار حتى فتق أمعاءه ، وعبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين ومنعه العطاء سنين كثيرة ، ونفى أبي ذر لطعنه عليه وعلى امراته أنهم استأثروا بالمال وعلوا البنيان وركبوا المراكب ، وتجاوز تأديب الصحابة من الضرب بالذرة الى العصا . وتولية اقاربه ، وكان يحبهم ويخصهم بالعطاء ، والكتاب الذي وجد مع عبده على بعيره وما تضمنه في بابهم ، ثم جمع القرآن وحرق المصاحف ، وحمل الحمى ، وآوى الحكم طريد الرسول ، واتهمه الصلاة بمنى ، وترك قتل عبيد الله بن عمر باللهزان ، ورقبه على المنبر فوق المرقاة التي كان يقوم عليها الرسول ، وعدم حضوره بدر ، وتأخره عنبيعة الرضوان ، الفرق ص ١٧ ، التمهيد ص ٢٢٠ — ٢٢٧ ، وقد عاب عليه النظام رده الحكم بن أمية الى المدينة وهو طريد رسول الله ، ونفى أبي ذر صديق الرسول ، وتقليده الوليد بن عتبة الكوفة وهو من افسد الناس ومعاوية الشام وعبد الله بن عامر البصرة ، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وهم افسدوا عليه أمره ، وضربه عبد الله بن مسعود على انضاره المصحف وعلى القول الذي شافه به ، الملل ج ١ ص ٨٧ ، اختلفوا في قاتليه وخاذليه اختلاف ظل قائما الى يومنا هذا ، الفرق ص ١٧ .

(١٧٩) هذا هو موقف اهل السنة . فقد اجمعوا على أن عثمان كان اماما على شرط الاستقامة الى أن قتل وأن قاتليه قتلوه ظلما . فمن استحل ومن كفر ومن تعمد قتله من غير استحلال فسق والذين هجموا عليه واشتركوا في دمه مقطوع بفسقهم . والذين قعدوا عن نصرته فريقان .

الا عند اعتبار الكبيرة كفرا . بل ان كفره يمتد الى بيعته منذ قبولها وليس فقط الى افعاله بعد الولاية (١٨٠) . وقد يكون الاختيار الثالث محاولة لاثبات الايمان النظري والخروج العملى أو عن طريق تطهيره في الزمان وتغيره في ايمان السنوات الاولى الى كفر السنوات الاخيرة (١٨١) .

الاول كانوا معه في الدار ودافعوا عنه (الحسن بن على ، عبد الله بن عمر ... الخ) أقسم عليهم عثمان بترك القتال ، من وضع سلاحه فهو حر ، هم أهل طاعة وبر واحسان والثانى تعدوا في القدرة عن نصرته وهم صنفان : الاول أرادوا نصره عثمان فنهاهم وهم معذرون والثانى قوم من السوق أعانوا المهاجرين وهم فسقة . وهناك شهادة على براءة عثمان ، وهو من المبشرين بالجنة ، الاصول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، كان مصيبا في افعاله ، قتل ظلما وعدوانا ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٨ ، الكلام في مقتل عثمان والدليل على أنه قتل مظلوما ، التمهيد ص ٣١٣ — ٣٢٠ ، الارشاد ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، قال أهل السنة بموالاة عثمان وتبرأوا ممن اكفره ، الفرق ص ٣٥٠ ، تزوج ذو النورين بنت النبی ودعا لابی بكر بدعوة ولعثمان بدعوتين ، شرح الفقه ص ٦٠ — ٦١ ، أما الجبائي وابنه فانهما يواليان عثمان ويتبرآن من قاتليه ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٠) تكفر عثمان فرقتان الشيعة والخوارج أى الطرغان النقيضان . عند الروافض ، لم يكن اماما منذ يوم قام الى أن قتل ، وأنكروا امامة أبى بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وتكفر الزيدية الامامية أنصار سليمان بن جرير عثمان ، مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، الفرق ص ٣٣ ، والجارودية منهم تكفر معه أبا بكر وعثمان وكل الصحابة ، الفرق ص ٣٢١ ، كما طعنت المحكمة الاولى في عثمان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وكفروه ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتكفر الازارقة عثمان ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، ص ٩٠ ، وأما فرق الخوارج النجدات الصفرية والعجاردة والاباضية والشعالبية فانها تتبرأ من عثمان وعلى وتقدم ذلك على كل طاعة ولا تصح المناكحات الا على ذلك ، الملل ص ١٣ — ٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٥٦ .

(١٨١) عند بعض الخوارج كان عثمان مصيبا في السنة الاولى من أيامه ثم أحدث أحداثا وجب خلعها واكفاره . هو كافر مشرك ، كافر نعمة . وأثبتوا امامة أبى بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، وعند الزيدية كان اماما الى أن أحدث أحداثا استحق بها أن يكون مخلوعا ففسق فبطلت امامته . ووقفت في امامة أبى بكر وعمر دون تخطئة أو لعن ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ .

ونظرا لأن الاحكام الثلاثة غير كافية نظريا فقد تتم تبرئة كل من الفريقين
اذ يصعب معرفة أيهما ظالم وأيهما مظلوم . وقد تتم ادانة كل من الفريقين
لأحدهما فاسق دون تعيينه (١٨٢) . وفي مقابل ادانة الفريقين والحكم
عليهما بالفسق ، من جهة الامام لان أعماله توجب الفسق ومن جهة قتاليه
لان الفسق لا يوجب القتل ، يتم التوقف عن الحكم كلية لا بالايمن ولا
بالكفر ولا بالفسوق لكلا الفريقين أو لأحدهما دون الآخر (١٨٣) . وتخلصا
من المازق فسد يتم انكار الواقعة ذاتها التي تخلق الوجدان وتحير النظر
ويجسب معها الحكم ، وبالتالي يتم انكار حصار الامام وقتله بالغلبة
والقهر . انما قتل الامام شرذمة قليلة على غرة من غير حصار ، وبالتالي
التخفيف من الواقعة وتحويلها من واقعة سياسية تتشابه فيها الشرعية
الى واقعة قتل عادية يطبق فيها حد القصاص (١٨٤) . والحقيقة أن
الفرض ليس اصدار الاحكام على التاريخ بل تحليل التاريخ بقصد
التعرف على طبيعة الموقف السياسى ورؤية العوامل التي ساهمت في
تسليم القرار . فالنظرية السياسية العلمية هي التي يمكن عن طريقها
فهم المواقف السياسية في التاريخ . ليست القضية الواقعة التاريخية
بل أسسها النظرية . فليست القضية انكار حصار الامام وقتله بالغلبة

(١٨٢) يتولى أبو الهذيل عثمان وقتلته ، كل منهم على حياله ولا ندرى
قتل ظلما أو مظلوما ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، أما جمهور المعتزلة
مثل واصل بن عطاء فيؤثرون التوقف مع العلم بأن أحد الفريقين فاسق ،
الانتصار ص ٩٧ ، وعند الواصليية الحكم بتخطئة أحد الفريقين عثمان
وقتاليه وكذلك على وأهل الجمل ، المواقف ص ٤١٥ .

(١٨٣) عند الردار وجعفر بن مبشر ، عثمان فاسق وقتلوه ففسقة
لان فسق عثمان لا يوجب قتله ، وكلاهما في النار ، الاصول ص ٢٨٧ —
٢٨٨ ، الانتصار ص ٩٨ ، أما أهل السنة والتبرية والسليمانية والجبرية
الزيدية وجعفر بن حرب فانهم يتوقفون في عثمان ، الفرق ص ٣٣ — ٣٤ ،
ص ٣٢١ ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ ،
الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٤) أنكر هشام بن عمر الفوطى حصار عثمان . وقتله بالغلبة
والقهر شرذمة قليلة قتلوه غرة من غير حصار ، الفرق ص ١٦٣ .

والقهر أو اثباته بل الدافع والاسساس النظرى . فسبيل التحقق من الوقائع التاريخية هو الخبر المتواتر وليس علم العقائد .

ب - حروب على (الجبل وصفيين) . وبعد قتل الامام بدا الخلاف حول الامامة لحد الاقتتال بالسيف بين أنصار الامام الجديد وأتباع الامام المقتول . وبذل أن تخف الواقعة الاولى زادت تعقيدا بالواقعة الثانية (١٨٥) . وتظهر الاحكام الثلاثة على الواقعة الجديدة وهى الانسان والكفر والفسوق . فالامام الجديد مصيب في حروبه ، في وقعتى الجبل وصفيين ، ومحاربوه مخطئون . ويتراوح خطأ قتليه بين الكفر والفسوق والبغى والخطأ . وذلك يستوجب التوبة والرجوع الى الحق والتسليم له . وتظل الامامة للامام الجديد دون منازعيه على الامامة ومقاتليه عليها .

وقد يتلمس لمقاتلى الامام الجديد العذر بانه اخطأ في التحليل وان كان على نية طيبة ، فالقصد هو الصلاح ، وليس الامر ايمانا أو كفرا أو فسوقا بقدر ما هو خطأ في الاجتهاد . وهسو أمر فرعى وليس أبرأ اصوليا ، موضوع فقهى وليس موضوعا عقائديا (١٨٦) . لكن قد

(١٨٥) الخلاف بين على وبين معاوية وحرب صفين ومخائفة الخوارج وجعله على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص أبى موسى الاشعري وبقاء الخلافة الى وقت الوفاة مشهور ، المثل ج ١ ص ٣٤ ، ثم اختلفوا بعد ذلك في شأن على وأصحاب الجبل وفي شأن معاوية وأهل صفين وفي حكم الحكمين أبى موسى الاشعري وعمرو بن العاص اختلفا باقيا الى اليوم ، الفرق ص ١٧ — ١٨ ، هذا الخلاف وقع بعهد الرسول والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق وراوا عليا يقتل جمعا من أهل القبلة ويصلى عليهم . قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرأوا منه ، تلخيص المحصل ص ٧٥ .

(١٨٦) الكلام في حروب على ومن حارب معه من الصحابة على ثلاث فرق . الاولى الشيعة وبعض المرجئة وجهود المعتزلة ترى أن عليا مصيب وكل من خالفه على خطأ ، فعند الروافض والزيدية وبعض المعتزلة والنظام وبشر وبعض المرجئة على مصيب وطلحة والزبير وعائشة ومعاوية مخطئون . وعند أصل وعمرو وأبى الهذيل وطوائف من المعتزلة

يتم تكفير كل من قاتل الامام الشرعى الجديد وتكفير كل من خالفه سواء كان الكفر خالصا أو شركا ، مغفورا أو غير مغفور (١٨٧) . وبعد تكفير

على مصيب في قتال معاوية وأهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعمّر ، معاوية مخطيء غير امام ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، تصويب قتال على طلحة والزبير ومعاوية ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، كفرت السليمانية الزيدية عثمان وطلحة والزبير وعائشة ، المواقف ص ٤٢٣ ، على كان اماما في توليته ، ومتناطوه بغاة ، حسن الظن بهم قصد الخير وان أخطأوا . أرادت عائشة بمسيرتها الى البصرة تسكين الثائرة . كل الصحابة معرضون للزلل ولا عصية لامام الا للنبي ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٣٤ ، أخطأ طلحة والزبير وتابا . وقتل الزبير وقت الانتصار ، وكذلك طلحة ، الملل ج ٢ ص ٣٣ — ٣٤ ، أرادت عائشة الاصلاح ثم غلبت على امرها ثم تابت ورجعت . رجعوا عن الخطأ . كان عن تأويل واجتهاد ، الابانة ص ٦٩ ، المعالم ص ١٨١ — ١٨٢ ، عند هشام الفوطى وعلى الاسوارى حرب الجمل لم تكن عن رأى أمير المؤمنين وطلحة والزبير بل كان اجتماعهم بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحاب للحرب ، الانتصار ص ٦٠ — ٦١ ، ص ١٦٣ — ١٦٩ ، الفرق ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، عند أهل السنة على مصيب في قتال الجمل ومعاوية في صفين ، كلم على الزبير فرجع . الذين قاتلوا عليا فسقة . أصحاب معاوية بغاة . صحة ايمان على وطلحة والزبير من بيعة الرضوان ، الاصول ص ٢٨٩ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، تصويب على في خروبه في صفين ونهروان ، الفرق ص ٣٥٠ ، شرح الفقيه ص ٦١ ، معاوية وعمر بغاة على الامام وأهل النهر شرارة مارقون عن الدين وعلى على حق وهو موقف الاثمةرية ، الملل ج ١ ص ١٥٨ .

(١٨٧) والخوارج تكفر عثمان وعلى وطلحة والزبير وعائشة وتعظم أبا بكر وعمر ، الاعتقادات ص ٤٦ ، طعنات المحكمة الاولى في أصحاب الجمل وأصحاب صفين فقاتلهم على بالنهروان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وتكفر الارارقة طلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر من معهم وتخلبدهم في النار ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، وعند جمهور الخوارج أصحاب الجمل وأصحاب معاوية كفار ، الاصول ص ٢٩٠ ، وعند الروافض طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفار في قتال على وكذلك معاوية وأصحابه بصفين ، الاصول ص ٢٩٠ ، وتقول النعيمية (الزيدية) بتكفيرهم وتقتيلهم ، وتقول طائفة أخرى بتفسيقهم الا أن يكون حاربه عنادا للرسول . فهم كفار وكذلك من ترك الائتھام به بعد الرسول ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، الفرق ص ٢١٣ .

المخالفين يتم الرجوع الى الوراء تدريجيا حتى يتم تكفير كل الائمة السابقين .
بل قد يبلغ الامر تكفير الامام نفسه ان لم يحارب مخالفه ويكون مرتدا
عن الدين (١٨٨) !

وقد يكون الامام الجديد قد اخطأ نسبيا أو كليا . فهو وان كان
قد أصاب في قتال مخالفه الا أنه اخطأ انصاره الخارجين عليه .
وكان يمكنه أن يكون أكثر رفقا بهم ولكن بوجه عام كانت الحرب
مفروضة عليه (١٨٩) . أما قلب الآية وتخطئة الامام الجديد وتصويب مقاتليه
فيصعب فهمه . وان طلب القصاص من قتلة الامام السابق هو تحويل
لل قضية العامة الى قضية خاصة ، ورد مصلحة الامة الى مجرد قصاص .
والحقيقة أن تخطئة الامام الجديد انما كان مطمعا في السلطة مع أخذ
القصاص من قتلة الامام السابق ذريعة وستارا وهو ما عرف في التاريخ
باسم « قميص عثمان » وفي وقت الفتنة والشقاق ، كان موضوع القصاص
أخف وطأة من وحدة الامة . ولما كان القصاص يتم بالامام فان قوة
الامام ووحدة الامة وراءه تكون دافعا لتنفيذ الحد والا كان الامام

(١٨٨) تتبرا الاسماعيلية الامامية وتكفر كل من خالف عليا ويقولون
بإمامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ٣٢ ، أما أهل قم من الامامية فانهم يطعنون
على السلف ويشتمونهم ويأخذون شيئا يحشونه تبنا أو صوفيا يسمونه
أبا بكر أو عثمان ويضربونه بالعصى حتى يشفى غليلهم ، التنبيه ص ٣٣ ،
ارتد الصحابة بعد النبی سوى علی وبنیه وثلاثة عشر منهم ، الفرق ص
٣٢١ ، نسبوا الكفر والكذب اليهم ، الملل ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ، وقد
اكفرت الباطنية والمنصورية والجناحية والخطابية أبا بكر وعثمان وأكثر
الصحابة باخراجهم عليا من الامامة في عصرهم ومن أولاده ، الفرق ص ٢٥٠ ،
وعند سليمان بن جرير تكفر عائشة مع الزبير وطليحة باقدامهم على قتال
علي .

(١٨٩) عند بعض الخوارج على مصيب في قتاله أهل الجمل وأهل
صفين ، مخطيء في قتاله أهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ،
وعند طائفة من الكرامية أصاب علي في محاربة أهل الجمل وصفين . ولو
صالحهم على شيء أرغق بهم لكان أولى وأفضل . أما محاربة الخوارج
فقد كانت فرضا عليه ، الاصول ص ٢٩٠ .

أضعف من خصومه وكان خصومه أقوى منه (١٩٠) . أما الاختيار الثالث وهو القول بفسق مرتكب الكبيرة فإنه احتمال نظري أيضا وليس خروجاً على الإجماع لأنه لم ينعقد إجماع على مرتكب الكبيرة والواقع التاريخي ، وكانت الأمة منقسمة إلى قسمين ، ومختلفة في حكمين ، الإيمان والكفر (١٩١) .

(١٩٠) يرى جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف من بعدهم تصويب محاربي على من أصحاب الجمل وصفين ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وحجتهم أن عثمان قتل مظلوماً وطلب القصاص فرض ، والتهاون مع القتلة مشاركة لهم عن عزم أو عن ضعف . وما أخذ على عثمان أقل من هذا ، الفصل ج ٤ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ويدافع ابن حزم عن ذلك بأن علياً لم يكن يقدر عليهم ولو أن معاوية تابع علياً لقوى به ، الفصل ج ٤ ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وتصويب الكرامية معاوية فيها استبد به من الأحكام الشرعية قتلاً على طلب قتلة عثمان واستقلالاً بمال بيت المال . ومذهبهم الأصلي اتهام على في الصبر على ما جرى مع عثمان عنه والسكوت عنه مرق نزاع ، المجلد ج ٢ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٩١) فارق وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أهل السلف في بدعة . وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في على وأصحابه ، وفي طلحة والزبير وعائشة أصحاب الجمل . فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً ، وأن علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل ومعاوية بصفين إلى وقت التحكيم . ثم كفروا بالتحكيم . وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل فإن علياً كان على الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي . ولم يكن خطؤهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم . وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين . وخرج وأصل عن قول الفريقين . وقال أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعيانهم ، قد يكون علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمر بن الخطاب . وأجازوا كون الفسقة من الفريقين ، عائشة وطلحة والزبير . وقالوا لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندي على براءة بقتل لم أحكم بشهادتهما لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه كما لا أحكم بشهادة المتلاعبين . ولو شهد رجلان من أحد الفريقين لقبيل شهادتهما ، الفرق ص ١١٩ — ١٢٠ ، ص ٣٢٠ ، المجلد ج ١ ص ٧٣ — ٧٤ ، الاعتقادات ص ٤٨ ، الأصول ص ٣٣٥ ، والنظام ومعه والجاحظ وأبو الهذيل على رأي وأصل ، الفرق ص ٣٢١ ، وتتلذذ يزيد في الأصول على وأصل مع اعتقاد وأصل بأن جده علي بن أبي طالب ، المجلد ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، توقف وأصل وعمرو وأبو الهذيل في قتال علي

نفى النزاع بين الامام وخصومه أحدهما ، دون تحديد أيهما ، فاسق .
والحقيقة أن هذه حيلة تجعل الامام الشرعى وخصومه الذين ينازعونه
الشرعية على المستوى نفسه . كما أنها تجعل الامام الشرعى موضع
احتمال فى الفسق . كما أن عدم التعيين هو موقف نظرى صرف وليس
موقفاً عملياً وكان السياسة علم رياضى لا يتطلب موقفاً أو حكماً . ولما
تلاعن الفريقان وأقسم أحدهما على تكذيب الآخر لابد أن تسقط شهادتهما .
فإذا لم يكن الحل الوسط رياضياً وكان أقرب الى هذا الطرف أو ذاك
فيمكن أن تصح توبة خصوم الامام لانهم من أهل بدر ، أى ذنوبهم مغفورة
نظراً لقتالهم من أجل نصرته الحق أولاً ، فكان جزاءهم الجنة . كما أنه
لا يصح ذم الصحابة أو ذكرهم بسوء . وقد يمتد الأمر الى جعل
الجميع مغفورى الذنوب مقبولى التوبة بما فيهم الامام وبالتالي يوضع
الامام من جديد على المستوى نفسه مع خصومه . لذلك يمكن تولى كل
فريق على أفراد دون ضرب أحدهما بالآخر ايقاداً لنار الفتنة وضرباً
للمؤمنين بعضهم ببعض الآخر (١٩٢) . ويمكن التمييز بين النيات فان

مع أهل الجمل فأحدى الطائفتين مخطئة ولا ندري ما هى ، الفصل ج ٤
ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعبر أحدهما مصيب والآخر
مخطيء ، تتولى الاول دون الثانى ، أو كلاهما متلاعن ، مقالات ج ٢ ص
٣٠ — ٣١ .

(١٩٢) جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، والاسكافى ، يصححون
توبة طلحة والزبير وعائشة من خروجهم على على ، الانتصار ص ٩٥ ، وعند
عبد الواحد بن يزيد على وطلحة والزبير مغفور لهم قتالهم وأنه كفر وشرك ،
مقالات ج ١ ص ٣٧١ ، مشركون فى الجنة لانهم من أهل بدر ، الاصول
ص ٢٩ ، ص ٣٣٨ — ٣٣٩ ، النظامية لا تذكر الصحابة ولا علياً بسوء ،
الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، على
وطلحة والزبير مشركون منافقون فى الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ،
« اطلع الله على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، مقالات
ج ١ ص ٣١٧ — ٣١٨ ، عند البكرية ذنوب على وطلحة والزبير كانت
كفراً وشركاً مغفوراً ، الفرق ص ٢١٣ ، يتولى واصل وعمر والنظام
واكثر القدرية علياً وأصحابه على أفرادهم ، وطلحة والزبير واتباعهما على
أفرادهما ، الاصول ص ٢٩٠ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، ص ٣٢٠ —
٣٢١ ، الاعتقادات ص ٤٠ ، الانتصار ص ٩٧ — ٩٨ .

كانت الحرب للسلطة والسياق عليها فصاحبها فاسق وان كانت بغية المصالحة بين المؤمنين فصاحبها على حق (١٩٣) . ويمكن التوقف مع عدم البراءة من الامام الشرعى والبراءة من خصومه (١٩٤) . وقد يكفر الجميع أساساً من الوصول ، وزهقا من البحث عن حق تسيل منه الدماء وتتطاير فيه الرقاب (١٩٥) . وفي مقابل ذلك قد يصوب الجميع سواء كان زهقا من التكفير وخفنا للدماء بصرف النظر عن عدم الاكتفاء النظري أو كان عن اجتهد ، فللمخطيء اجر وللمصيب اجران . والامام اجتهد وأصاب وشاتلوه اجتهدوا وأخطأوا ، وهذا يفترض حسن النية عند الامام . خصومه ويستبعد نزاع الخصوم على السلطة ورغبتهم في انتزاعها منه (١٩٦) . وقد يكون المصيب هو القاعد عن الفتنة والمنعزل عن الفريقين المتخاصمين حقنا للدماء واطفءاء للنار بالرغم مما في ذلك من تقاعس عن نصره الحق وعدم مقاومة الباطل (١٩٧) . وقد يسلم القادة

(١٩٣) عند الاصم ان كان قتال على وطلحة والزبير ليتكافأ الناس حتى يصطلحوا على امام فهو صواب وان كان ليجوز الامر الى نفسه فهو ظالم ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ .

(١٩٤) هذا هو موقف الخازمية الخوارج اذ يتوقفون في امر على ولا يفرحون بالبراءة منه ويفرحون بالبراءة في حق غيره ، الملل ج ٢ ص ٤٨ .

(١٩٥) يكفر ميهون على وطلحة والزبير وعائشة وعثمان ، الفرق ص ٢٨٠ ، وتكفير الكاملية الامامية الراضية ومعها بشار بن برد الصحابة بتركهم بيعة على وتكفر على بتركه قتالهم كما قاتل أصحاب صفين ، الفرق ص ٥٤ ، ص ٥٦ ، ويكفرها أهل السنة لتكفيرها كل الفرق ، الفرق ص ٣٢٢ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، المواقف ص ٤١٩ .

(١٩٦) أكثر الكرامية تصوب الفريقين يوم الجمل ، الاصول ص ٢٩٠ ، معاوية وان كان قاتل عليا فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه وانما كان يطلب قتلة عثمان ظاناً أنه مصيب وكان مخطئاً وعلى متمسك بالحق ، اللحم ص ١١٥ ، وعند حسير الكرابيسي على وطلحة والزبير وعائشة سلكوا سبيل الاجتهاد ، جميعاً مصيبون وكذلك قتال معاوية وعلى ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ .

(١٩٧) على وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين في حربهم . والمصبون هم القعود ، نتولاهم جميعاً ونبراً من حربهم ونرد أمرهم الى الله ،

ويهلك الاتباع وذلك لان القادة مجتهدون في الراى ومسؤولون عن افعالهم في حين أن الاتباع مقلدون لم يعملوا الراى ولم يجتهدوا . بالاضافة الى أنهم اعملوا سيوفهم في رقاب المسلمين (١٩٨) . وحلا للامر كله بما في ذلك التوقف عن الحكم ، قد تنكر الواقعة التاريخية كلها كما أنكر من قتل مقتل الامام السابق أو استبشاعا للامر (١٩٩) . ان كل هذه الحيل الوسط تمحى التقابل بين الحق والباطل ، وتضع الاثنين على نفس المستوى . ان كان يبغي المصالحة العامة فهو حق دون استسلام للباطل ، وان كان يبغي تقوية الباطل واضعاف الحق فهو أقرب الى الباطل منه الى الحق ، ونصرة لخصوم الامام على الامام (٢٠٠) .

ج - التحكيم . وبعد مقتل الامام السابق وحروب الامام اللاحق وانهاك القوى وضياع وحدة الامة في فتنة اختلط فيها الحق بالباطل كان من الطبيعي ان يحدث التحكيم (٢٠١) . فالتحكيم هو الحدث التاريخي

مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ ، الفريقان على خطأ . والصواب القعدة عن القتال (سعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر ، والفسقة) ، الاصول ص ٢٩٠ .

(١٩٨) عند حوبش وهشام الاقصى وهما من القدرية سلم القادة وهلك الاتباع ، الفرق ص ١٢١ .

(١٩٩) يرى عباد أنه لم يكن بين طلحة والزبير وعلى قتال ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢٠٠) قال الاصم اقوالا في على ومعاوية جعل معاوية أحسن حالا من على ، الاصول ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢٠١) ثم حدث الاختلاف في أيام على في أمر طلحة والزبير وخبرهما اباه وفي قتال معاوية اياه وصار على ومعاوية الى صفين وقاتله على حتى انكسرت سيوف الفريقين ونصلت رماحهم وذهبت قواهم ، وجثوا على الركب . فوهم بعضهم على بعض فقال معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ! ألم تزعم أنك لم تقسع في أمر فطيع فأردت الخروج منه إلا خرجت ، قال : بلى . قال : فما المخرج مما نزل ؟ قال له عمرو بن العاص : فلى

الثالث الذى تظهر فيه الاحكام الثلاثة بالايمان أو الكفر أو الفسوق .
فالتحكيم — لا عن طريق التقية — صواب ، تألفا للمسلمين ، ودعوا
للفتنة ، ومنعا لاراقة الدماء ، وخوفا على العسكر من الفساد والموت بلا
طائل ما دام الخصم قد بين استعدادة للحوار وتحكيم كتاب الله . والرجوع
الى الحق طواعية سلما افضل من الاذعان له كرها وحربا (٢٠٢) . وقد

عليك الا تخرج مصر من يدى ما بقيت ؟ قال : لك ذلك ، ولك به عهد ابلى
وهيثاقه . قال فأمر بالمصاحف فترفع ثم يقول اهل الشام لاهل العراق :
يا اهل العراق هذا كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية ، فانه ان اجابك
الى ما تريده خالفه أصحابه وان خالفك خالفه أصحابه وكان عمرو بن العاص
فى رايه الذى أشار به كأنه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق .
فأمر معاوية برفع المصاحف وبما أشار عليه عمرو بن العاص . ففعل
ذلك فاضطرب اهل العراق على على وأبوا عليه الا التحكيم ، وأن يبعث
على حكما ويبعث معاوية حكما . فلما استجاب على الى ذلك بعد امتناع اهل
العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما استجاب على الى ذلك وبعث معاوية
وأهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث على وأهل العراق أبا موسى
حكما ، وأخذ بعضهم على بعض اليهود والمواثيق اختلف أصحاب على عليه
وقالوا : قال الله ... ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى
قتالهم وأقررت على نفسك بالكفر اذ أجبتهم الى التحكيم والا تبرأناك
وقاتلتناك . فقال على : قد أبيت عليكم فى أول الامر فأبيتم الا اجابتم الى
ما سألوا فأجبتناهم ، وأعطيتناهم اليهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا
العذر فأبوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم ، وخرجوا عليه فقسموا خوارج لانهم
خرجوا على على بن أبى طالب . وصار اختلافا الى اليوم ، مقالات د ا
ص ٦٠ — ٦٤ ، قالوا : القوم يدعوننا الى الكتاب وأنت تدعوننا الى
السيف ! قال : أنا اعلم بما فى كتاب الله . أنفروا الى بقية الاحزاب ، أنفروا
الى من يقول كذب الله ورسوله وأنتم تقولون صدق الله ورسوله . قالوا :
لترهبنا الا شتر عن قتال المسلمين والا فلنفلطن بك كما فعلنا بعثمان . اضطرب
الى رده بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين . كان على يريد بعث عبد الله
بن عباس فرفضوا لانه منه فبعث أبا موسى الاشعري ثم قالوا : لم حكمت
الرجال لا حكم الا الله . الملل ج ٢ ص ٢٣ — ٢٥ .

(٢٠٢) عند بعض الروافض تحكيم على لا عن طريق التقية صواب
وعن البعض الآخر هو صواب حتى ولو كان بتقية ، وعند الزيدية وكثير
من المرجئة والنظام ويشر على مصيب لما خاف على عسكره الفساد تألفا
للمسلمين ومعارضوه مخطئون ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ .

تصيب المحكمة الاولى ثم تخطيء بعد ذلك بخروجها على الامام (٢.٣) .
وقد يخطيء الامام دون أن يفسق اذا كان حكمه نتيجة عن اجتهاد وفي
هذه الحال يكون خطؤه صوابا ما دام قد تم عن اجتهاد . قد يصيب
الامام ولكن يأتي الخطأ من أحد الحكمين الذي خدع الآخر (٢.٤) . كما
يصعب تكفير الامام بعد الالتجاء الى التحكيم خاصة وأنه كان مدفوعا
اليه من أنصاره قبل أن يتبرأوا منه وبعد أن نزل الامام على رأيهم
واعطى العهود والمواثيق لخصومه (٢.٥) . وان رفض التحكيم وان كان

(٢.٣) الزيدية تتولى المحكمة الاولى وتبرأ مما بعد ذلك من أحداث :
مقالات ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٢.٤) عند بعض الروافض أخطأ على ولم يفسق ، الاصول ص ٢٩٢ ،
وعند أهل السنة على مصيب ولكن الحكمان أخطأ في خلع على من غير
سبب . خدع أحد الحكمين الآخر ، الفرق ص ٣٥١ ، الاصول ص ٢٩٢ —
٢٩٣ ، الفرق ص ٣٥١ ، الفصل ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٣ ، عند الاصم
لو كان القصد تجويز الامر الى نفسه فخطأ وان كان للوحدة ولم الشمل
فصواب ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ — ١٢٧ ، وقد تبرأ أبو موسى وجعفر من
عمرو ومعاوية ، ويفسق النظام أبا موسى الاشعري ، الفرق ص ١٤٦ ،
ويصوب النظام وبشر بن المعتز عليا ويحكمان على الحكمين بالفسق ، أما
الجبائي فأنه يقول بصحة توبة أبي موسى . وعند الاصم أن أبا موسى
أصاب في خلع على حتى يجتمع الناس على امام ، الاصول ص ٢٩٢ ،
وقد قيل في على يهلك فيك اثنان محب ومبغض غال ، الملل ج ١ ص
٣٤ — ٣٥ .

(٢.٥) اختلف الخوارج في كفر على والحكمين . فعند جمهور الخوارج
الحكمان كافران ، وعلى كافر حين حكم فقد أمر الله وحكم بقتال أهل البغي
وترك على قتالهم لما حكم وكل تارك لحكم الله مستوجب الكفر . وعند
الاباضية ليس شركا بل هو كفر نعمة في حين أنه كفر شرك عند الازارقة .
مقالات ج ٢ ص ١٢٦ ، تكفر الازارقة عليا والحكمين ، مقالات ج ١ ص
١٥٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، سموا محكمة لانكارهم الحكمين ، وقولهم لا
حكم الا الله ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، تكفير على بالتحكيم وابن محزم
والصحابية والقعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، عبد الله بن وهب
الراسبي وهو أول من بويع بالامامة من الخوارج تبرأ من الحكمين ومن
رضى بقبولهما ، وكفر عليا ، الملل ج ٢ ص ٢٨ ، أول من تلفظ بها الحجاج
بن عبيد الله . قال لمعاوية أتحكم في دين الله لا حكم الا الله . تحكم بما

يدل على قوة اقتناع بالحق ورفض للمصالحة مع الباطل وضرورة اقتناع الخصم بالفعل في ميدان القتال من أجل الحاق الهزيمة به الا أنه قد يكون قصر نظر . فالتشبث بالحق من حيث النظر قد يكون أحيانا طفولية سياسية من حيث العمل لان ما يمكن تحقيقه بالنضال المستمر يمكن أن يتحقق أيضا بالتحكيم . فالتحكيم نوع من الزام الخصم السياسي بالحجة ويؤسس حياته على النظر . وفي هذا الجو النفسى المشحون حيث يريد كل مقاتل أن يكون صاحب رأى ويريد كل صاحب رأى أن يكون حامل سيف ، تظهر البطولة في التشدد وعدم التنازل والتطرف . فالتمسك بالحق بطولية نظرية ، والبطولة في القتال تمسك بالحق . وفي هذا الاطار من تخفيف العواطف وتهذبة الخواطر قد يتم تصويب الكل ، فالكل مجتهد معذور أو قد يمنع الكلام في الموضوع ويحال الى الله أو يتم انكار الواقعة التاريخية رغبة في الهروب منها(٢٠٦) . ولكن تصويب الكل يعارض بالحرب والقتال في الواقع ، والواقع أبلغ من الموقف النظرى . واحالة الحكم الى الله يهدىء الخواطر ولكنه لا يوقف الحرب . أما انكار الواقعة التاريخية فانه يحدث تخلصا من الموقف وهروبا من الواقع وايهاما للنفس بالخلاص وتحررا فارغا لها من الاشكال .

حكم القرآن به . الملل ج ٢ ص ٢٩ ، ويقال أن أول من سل سيف الخوارج عروة بن أوبنة . قال عن علي أتولاه الى أن حكم ثم أتبرا منه وشهد عليه بالكفر ، الملل ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ ، كفرت الخوارج عليا وابنبيه وابن العباس وأبا أيوب الانصارى وعثمان وعائشة وطلحة والزبير وكل من لم يفارق عليا ومعاوية بعد التحكيم وكل ذى ذنب من الامة ، الفرق ص ٣٢١ ، الاصول ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وفي رأى أهل السنة الخوارج أعراب تفقهوا القرآن دون السنة ، يكفر بعضهم بعضا عند أقل نازلة ، الفصل ص ٤ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، المواقف ص ٢٤٤ ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، الاعتقادات ص ٤٦ ، الاصول ص ٣٣٢ .

(٢٠٦) تقول بعض الفرق بتصويب الكل على والحكمان ومعاوية ان كان الكل عن اجتهاد ، وتقول الواقفة بعدم الكلام في الموضوع ورده الى الله حقا أم باطلا . أما غياد فانه ينكر الواقعة التاريخية ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ - ١٢٧ .

والحقيقة أن المتأمل في رواية التحكيم يجد أن الحق كان من جانب الإمام . فقد انهكت الحرب الفريقين ولم يعد هناك حل عسكري الا بآراقة مزيد من الدماء . أما الخصوم فقد كانوا قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة ولم يكن التحكيم بالنسبة لهم الا حيلة للقضاء على وحدة معسكر الإمام . ولم يتم ممثل الخصوم بإجراء الحيلة الا بعد رشوة ، حكم مصر مدى الحياة . وقد نجحت الحيلة في إيقاع الشقاق في معسكر الإمام وخروج الخوارج . وقد وضعت الحيلة بحيث يحدث الشقاق سواء في حالة القبول لأنه لا حاكم الا الله أو في حالة الرفض لأنه كيف يرفض الحكم للكتاب ؟ وقد تردد الإمام في القبول أولا ولكن نزولا على رغبة الجند قبل التحكيم . وكان لابد من التزام الإمام بالعهود والمواثيق التي أعطاه بعد قبول التحكيم . وقد استغل الخصم الدين ، رفع المصاحف على الرماح ، لاغراض سياسية محضه نظرا لما يعرفه عن تقوى الإمام وجنده . بينما ضاعت التقوى من معسكر الخصوم حتى أن غاتح منه هو الذى قام باقتراح الحيلة وأجرائها وكان عمالته تحت الخليفة الثانى كانت مخالفة لعمالته تحت الحكم من بعده ، وكان الحاكم هو الذى يفرض على العامل قيمه وسلوكه .

٢ — الواقع التاريخى المتغير .

ارتبط موضوع النظر والعمل بواقع تاريخى ثابت هو الواقع التاريخى القديم حتى لأصبح من المستحيل الحديث عن موضوع الإيمان والكفر والفسوق والعصيان بل والحكم والثورة الا من خلال المادة التاريخية القديمة بأسمائها وأشخاصها وفرقها وحوادثها حول الفتنة الكبرى . والحقيقة أن القصد من تحليل هذه المادة ليس أخذ صف هذا الفريق ضد ذاك الفريق ، وتبرئة فرقة وإدانة أخرى بل إعطاء نماذج من المواقف السياسية التى يمكن أن توجد فى كل عصر من أجل تحليل الاختبارات السياسية الممكنة . فالمادة التاريخية القديمة تعطى انمطا مثالية كما هو الحال فى القياس من أجل أن تقاس عليها كل مادة

حديثة (٢٠٧) . فما هي المادة الجديدة التي يمكن أن يقدمها عصرنا ؟ ما هي الكبائر الآن ومن هم مرتكبو الكبائر ؟ هل هي الكبائر القديمة التسعة اقل أو أكثر أم أنه يعاد ترتيبها بحيث مثلا يوضع السحر في اولها الذي يمنع الناس من الاعتماد على العقل والارادة كما يوضع الفرار عند الزحف في مقدمتها نظرا لما نخوضه من حروب وما نعانيه من انكسارات ؟ قد تكون الكبائر الآن سبعة : الاولى ، كل من يعمل على احتلال اراضي المسلمين ويوالى أعداءهم ويصلى في الارض المفضوبة ويصالح الاعداء ويسالهم ويتقاعس عن تحرير الارض ، فلسطين المحتلة ، وكشمير ، وباقي اراضي المسلمين ، وكل من يتهاون في بناء الثغور واعداد الجيوش والقضاء على روح الجهاد في الامة . والثانية كل من يعمل على قهر المسلمين واذلالهم والقضاء على حرياتهم وملء السجون ، ركم الافواه ، والسيطرة على العقول ، وتزييف الضمائر ، وشرء الذمم . والثالثة هي كل من يعمل على نهب ثروات المسلمين وتبديدها وسوء توزيع الدخل بينهم ، وايجاد طبقات متفاوتة في الرزق وفرق شاسع بين الفقراء والاغنياء ، مع احتكار الاسواق وامتلاك ما بباطن الارض وهم ركاز ، ملكية عامة للمسلمين . والرابعة كل من يعمل على تفكيك وحدة المسلمين وشنق صفوفهم وتجزئة اوطانهم دون وحدتهم ولم شملهم ، فقد تجزأت الامة بفعل التخلف والانهيال الداخلي وبفعل الاستعمار والسيطرة الخارجية « الارباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » ! . والخامسة كل من يقضى على هويتهم ويوقعهم في الاغتراب ، ويقطع الماضي من الحاضر ، ويفصل الحاضر من الماضي ويجعلهم مقلدين للغير ينقلون

(٢٠٧) يمكن اعطاء نماذج عديدة من عصرنا لمظاهر الشقاق والفرقة في الامة من الحروب الطاحنة التي تسيل فيها الدماء وتضيع الثروات مثل الحرب بين العراق وايران ، والنزاع بين ليبيا وتشاد ، والقتال بين المغرب والجزائر ، والحرب بين المغرب والصحراء ، والخلاف بين ليبيا والسودان ، والنزاع بين العراق وسوريا ، والحرب الدائرة في لبنان بين الفرق كلها . ولكن ترك ذلك لمحاولات « قضايا معاصرة » التي تتوجه مباشرة الى وصف احوال العصر وانظر أيضا : « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ثمانيه اجزاء ، دار ثابت ، القاهرة ١٩٨٨ .

العلم عنه ولا يبدعون علما ، وكل من يجعلهم تابعين لا متبعين .
ومتعلمين الى الابد لا معلمين يوما ما . والسادسة كل من يرسخ التخلف
في شتى مظاهره سواء في التعليم أو في السلوك ، في النظر أو في العمل ،
يمنع العلم عن الناس ، اعمال العقل ، ورؤية الواقع ، كل من يمنع
عنهم المداواة والبرء من الامراض ، وكل من يمنهم النظافة وحسن
العيش . والسابعة كل من يجعل الامة مستكنة مسترخية لا مبالية غافرة ،
كثيرة كفء السيل ، كما بلا كيف ، ملايين عديدة دون قوى فعلية ضد
تعبئة الامة وتجنيدها . هذه هي كبائر العصر التي تحدد من
المؤمن ومن الكافر ومن الفاسق . فالتاريخ واقع متغير ، من الماضي الى
الحاضر والا كنا كمن يريد أن يأخذ جانباً في معركة قديمة ليس هو طرفها
فيها ويترك معاركه التي هو فيها أحد أطرافها (٢٠٨) .

(٢٠٨) ولهذا الغرض أنشأنا « اليسار الاسلامي » وخصصنا ثمانية
أجزاء « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » لموضوع « اليسار
الديني » .

م ١١ — الإيمان والعمل — الاسامة

الفصل الثانى عشر

الحكم والثورة (الامامة)

أولا : مقدمة . وضع المسألة .

الحكم والثورة هو الموضوع الاخير فى علم اصول الدين ، موضوع الامامة ، وهو قضية الحاكم والشعب ، تنصيب الحاكم أو خلع رثورة الشعب سلما أم حربا . يبدأ علم اصول الدين بالتوحيد وينتهى بالثورة ، وكان التوحيد هو البداية والثورة هى النهاية ، التوحيد وسيلة والثورة غاية . ومن الطبيعى أن ينتهى التوحيد نهائية سياسية وأن ينصب التوحيد فى الثورة ، والله فى العالم . فالامامة هى الموضوع الذى يربط بين التوحيد والفقه ، بين العقيدة والشريعة ، بين التصصور والنظام . من خلالها يتحول النظر الى عمل ، من المستوى الفردى فى الاسماء والاحكام الى المستوى الجماعى فى الامامة . الامامة اذن ليست مجرد مسألة فرعية عارية من علم اصول الدين ، أدخل فى الفروع منها فى الاصول بل هى من الاصول العلمية اذ كان التوحيد هو الاصل النظرى . ليست مجرد مسألة سياسية صرفة لا شأن لها بالعقليات أو النقطيات ، بالالهيات أو السمعيات . وقد يكون وضعها الفرعى هذا مقصودا من أجل ابعاد الناس عن السياسة وجعلها حكرا على الحاكم وجعل التوحيد فارغا من أى مضمون فلا تحرك العقائد الناس ولا يكون لها أى اثر فى حياة الجماهير (١) . بل ان وضعها كفرع لا كأصل كان مجرد اقتراح فردى

(١) النظر فى الامامة ليس فى المهمات ، وليس أيضا من المنقولات فيها بل من الفقهيات . ثم انها مثير للعصبية والعرض عن الخوض فيها أسلم من الخاض فكيف وان أخطأ ؟ ولكن اذا جرى الرسم

بمبادرة غير مقصودة ثم تحولت الى تقليد جماعى وفعل مقصود ، تقليدا لا ابداعا . فالدافع على ذكرها هو مجرد التقليد ، بعد أن ذكرها أحد السابقين فتبعه اللاحقون مع أن ايمان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم في المقدمات الاولى ، وكان العسادة التى وضعها أحد الاوائل أصبحت سنة يتبعها الخلف دون تعقيل أو تأصيل ودون سند من عقل أو من نص (٢) . وقد يكون من أسباب استبعاده هو أنه موضوع يثير التعصب والغضب وتحقق منه النفوس ، فالبعد عنه أسلم والخوض فيه أصعب خاصة لو أدى الى خلأ وجهل . والحقيقة أن السياسة علم محكم يقوم على تحليل الوقائع دون ما تعصب . فالسياسة فى موضوع الامامة تعنى الاحزاب السياسية والصراع السياسى . وأن بنية الموضوع انما تكشف عن هذا الصراع بالرغم من اعلان الاصول عن حياده وموضوعيته . وهو من الموضوعات النقلية رابع موضوع فى السمعيات بعد النبوة

بإختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف المألوف شديدة النفار ، الاقتصاد ص ١١٨ ، مبحث الامامة تبعا للقوم وان كان من الفقهيات ، عبد السلام ص ١٥٣ ، وليس نصب الامام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت أنه واجب شرعا فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه ، المطيعى ص ٩٩ — ١٠٠ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة :

وليس هذا من أصول الدين بل الفروع لائق التذية فهو من المباحث الفقهية وليس من المباحث السمعية الوسيطة ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة . مباحث الامامة من الفروع وانما ذكرناها فى علم الكلام تأسيسا بهن قبلنا حقيقة الامر تقتضى أن جميع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث ، الاسفراينى ص ١٤٦ ، ولكن لما جرت العادة بذكره فى أواخر كتب المتكلمين والابانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الاصوليين لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب موافقة للمألوف من الصفات وجريا على مقتضى العادات . ولكننا نشير الى تحقيق أصولها على وجه الاجاز وننقح مضمونها من غير اختياز ، الغاية ص ٣٦٣ ، أسيا بها قبلنا ، المواقف ص ٣٩٥ .

والمعاد والاسماء والاحكام وكان الانسان لا يستطيع أن يعمل بعقله المر يقين في موضوع السياسة ويترك الامر الى النقل وحده . فهو موضوع السلطة السياسية الحجة فيه السلطة الدينية ، الموضوع هو السلطة والمنهج هو السلطة . فالامامة من المنقولات وليست من المعقولات . كما أنها من الفروع وليست من الاصول (٣) . كما أنها من المختبرات وليست من المطولات وبالتالي يكتفى فيها بأقل القليل ، وكان الاقلام تسهيل في الموضوعات النظرية الخالصة ثم تجف في المسائل العلمية ، وكان موضوع الحكم والثورة لا يساوى مواضيع المعاد وعذاب القبر والصراط والميزان ، ركان صلاح الدين بالمعاد أفضل من صلاح الدنيا بالامامة (٤) .

والامامة من المسائل المختلف عليها مثل باقى الاصول ، تكفر الفرق فيها بعضها البعض . أما عند الفرقة الناجية فهي موضوع اتفاق ! اتفاق السلطة في مواجهة المعارضة ، وحدة السلطة في مقابل تشردم المعارضة . هى أولى المسائل التى يقع عليها الخلاف بسبب موت النبى ودفعه وصفة القرشية . قد يكون الدافع على ادخالها ضمن الاصول الرد على المبتدعة ، وظهور اعتقادات فاسدة تتطلب الرد والتفنيد . فدخلت في علم الكلام لما كان هو العلم الذى يدافع عن العقائد ضد البدع (٥) . وقد يكون الدافع هو الدفاع عن الصحابة اى الدافع

(٣) ويراجع الكتب المصنفة في الكلام فان لم اشترط على نفس في هذا الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وانما شرطت حل المشكلات من المعقولات وبينان منتهى اقدام أهل الاصول في مراتب العقول دون المنقول ، النهاية ص ٤٩٦ — ٤٩٧ .

(٤) فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير من التطويل . ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعقلته . وانما يثبت بطول الالفة في مسامحة فلا تزول النفرة عن نقيضه في طبعه أو فطام الضعفاء عن المألوف شديد ، عجز عنه الانبياء فكيف بغيرهم ، الاقتصاد ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥) ان مبائض الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بسين الناس في بلية الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق أهل البدع والاهواء

عن حزب سياسى بعينه والهجوم على الاحزاب السياسية الاخرى .
تكشف الامامة اذن الهدف السياسى للعلم كله . لذلك توضع المسألة في
نهاية العلم كملحق تاريخى يفصل فيما وقع من خلاف ويحكم بين
المتخاصمين أو كنظرية في اختيار الامام ثم أحكام تاريخية على الخلافة
الاولى دفاعا عن الفرقة الناجية (٦) . وقد يكون الدافع الرغبة في
الدفاع عن السلاطين وأنظمة الحكم القائمة والكشف عن امام العصر
والدعوة اليه من على المنابر وطلب الطاعة له . لذلك تكون المسألة
نظرية في اختيار الامام ، امام العصر مع أنه ليس من شأن دراسة المشكلة
السياسية الدعوة لامير واثبات شرعية سلطة (٧) .

١ - هل الامامة فرع أم أصل ؟

يعنى هذا السؤال أن الامامة قد تكون فرعاً من فروع الدين
وليس أصلًا من أصوله ، جزءاً من علم الفروع وليس أصلًا من علم

الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين ، والقدح في الخلفاء الراشدين الحققت تلك المباحث
بالكلام وأدرجت في تعريفه عوناً للنصارى وصوناً للائمة المهتدين من
مطاعن المبتدعين ، الخيالى ص ١٤٩ — ١٥١ .

(٦) التمهيد ص ١٦٤ — ٢٣٩ ، الارشاد ص ٤١٠ — ٤٣٤ ،
الغاية ص ٣٦٣ — ٣٩١ ، فان المختلفين في العدل والتوحيد والقدر
والاستطاعة وفي الرؤية والصفات والتعديل والتجوير وفي شروط
النبوة والامامة يكفر بعضهم بعضاً ، الفرق ص ١٠ ، أهل السنة والجماعة
متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفي
أسمائه وصفاته وفي أبواب النبوة والامامة وفي سائر أحكام العقبي وفي سائر
أصول الدين ، الفرق ص ٢٦ .

(٧) في أن الخليفة في زماننا هذا هو أمير المؤمنين الناصر لدين
الله . ويجب على كافة المسلمين متابعتة . والدليل عليه هو أن الامة
أجمعت على أنه لا بد من وجود الامام في زمان ، وقد ثبت بالدليل أن خلو
الزمان عن الامام غير جائز في شرع النبي فلا بد من امام ، المسائل
ص ٣٨٥ — ٣٨٦ .

الأصول . وبالتالي تكون العقيدة قائمة بذاتها دون تحقق في نظام سياسي ، ويكون الدين دون سياسة ، والتصور بلا نظام ، والعقيدة بلا شريعة ، والايمان بلا عمل ، والنقل بلا عقل . وقد تكون الامامة أصلاً من أصول الدين وليست فرعاً من فروعها وبالتالي تتحقق العقيدة في نظام سياسي ، ويتحول الدين الى سياسة ، والتصور الى نظام ، والعقيدة الى شريعة ، والايمان الى عمل ، والنقل الى عقل . والاختيار الاول هو اختيار السلطة القائمة التي تشعر بالالاشريعة والتي تود ابعاد الناس عن السياسة فيصبح الجمهور غير متسبب وبالتالي تصعب الثورة في حين أن الاختيار الثاني هو اختيار المعارضة التي تشعر بالشرعية في مواجهة نظام لا شرعى والتي تود اشراك الناس في العمل السياسى وتجنيّد الجماهير للقضاء على نظام القهر والغلبة . الاختيار الاول يؤدى الى استكانة الجماهير وابعادها على العمل السياسى فلا تنفع صرخات المصلحين ، والاختيار الثانى يؤدى الى تخريب الجماهير ونزولها الى ساحة العمل السياسى ، ملايين هادرة لاسقاط نظم العمالة والقوى . ولا تنفع جيوش السلطان ولا أجهزة العملاء .

وان معظم الحجج التى تقدم لاعتبار الامامة فرعاً المقصد بنوعها كلها اتهام الناس بأنها امر صعب لا يمكن أن يعرف ، كله تعصب وهوى ، عليه خلاف ، لا يهم فى الدين كما تهتم الاركان الخمسة ! وهل الخلاف عليها يمنع من كونها أصلاً من أصول الدين ؟ وإى شىء لم يحدث عليه خلاف حتى التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوة والاسماء والاحكام وشىء أصول الدين قد وقع فيها الخلاف ولم يمنعها ذلك من أن تكون أصولاً للدين ؟ وهل الخلاف عليها يقتل من شأنها ولا يجعلها أصلاً والخلاف فى الرواية وارد فى كل العقائد ؟ لذلك وضعت شروط التواتر التى يمكن بواسطتها تأسيس علم يقينى بالاضافة الى شواهد الحس وبراهين العقل وحقائق الوجدان على ما هو معروف فى نظرية العلم فى المقدمات الاولى . ونظرية العلم منذ البداية تفرق بين العلم ومضادات العلم من شك وجوهل وظن وتردد وتعصب وهوى . وكيف لا تكون معلومة بالدين ضرورية والقرآن كله حديث حول الامام والطاعة والامر بالمعروف والنهي عن

المنكر وكثير من الموضوعات السياسية ؟ وكيف تكون الإمامة غير معلومة في الدين وهى الموضوع الاول الذى اختلفت عليه الامة وكان سبب نشأة علم أصول الدين ؟ ولماذا تكون أقل من الاركان الخمسة ؟ وما قبية الشهادتين في العبادات دون امامة أو جهاد في المعاملات ؟ ان استبعاد الإمامة مثل استبعاد الجهاد كأحد أركان الدين انما كان محاولة مقصودة لعدم تسييس الدين واعتبار السياسة حكرا على السلطة وابعاد الجماهير عنها حتى يستأثر بها الحكام . ولماذا لا يكفر منكرها كما يكفر منكر السبعيات وهى موضوعات نظرية خالصة لا تعم بهسا البلوى ؟ وايهما أولى بالكفر : من ينكر الملكين أو عذاب القبر أو الصراط أو من يقهر المسلمين ويستذلهم ويتسلط عليهم ويستغلهم ويصالح الاعداء ؟ وبطبيعة الحال يشوب الموضوع حماس وانفعال . فالسياسة ليست فقط علما نظريا فحسب بل هى ممارسة عملية ، وتحزب ومواقف وتعارض مصالح وتصادم قوى . فمن الطبيعى أن يسود الهوى فى الممارسة وأن يتدخل فى صياغة النظرية . ومع ذلك فان نظرية العلم قادرة على الفصل بين العلم والهوى ، بين اليقين والظن (٨) .

(٨) الاختيار الاول هو موقف أهل السنة . الكلام فى هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله ، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج : (أ) ميل كل فئة الى التعصب وتعدى الحق (ب) من المجتهدين المحتملات التى لا مجال فيها للقطعيات ، الارشاد ص ٤١٠ ، أعلم أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يقضى النظر فيها الى قطع ويقين بالتعيين ولكن الخطأ على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها ، والتعسف الصادر عن الاهواء المضلة مانع من الانصاف فيها ، النهاية ص ٤٧٨ ، الكلام فى الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الامور الابتدائية بحيث لا يسمع المكلف الاعراض عنها والجهل بها . لعمري أن المعرض عنها لارجى حالا من الوغل فيها فانها لا تنفك من التعصب والاهواء واثارة الفتن والشحناء والرجم بالغيب فى حق الائمة والسلف بالازراء ، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق فكيف اذا كان خارجا عن سواء الطريق ؟ الغاية ص ٣٦٣ ، ليس نصب الامام ركنا يعتقد فى قواعد الدين المجموع عليها ، المعلومة بالتواتر ، بحيث يكفر

الإمامة اذن أصل من أصول الدين واحد أركانه الرئيسية فالإنسان حيوان سياسى بقدر ما هو حيوان عاقل . ولكن هل يعنى ذلك انه لا تفويض للامامة فيها أو تركها للناس أو عدم قيامها على المصلحة وانما تكون غيبية دينية الهية تفويضية ؟ يبدو أن اعتبار الإمامة مجرد مصلحة فئة وليست مصلحة عامة ولد رد فعل مضاد يجعلها خارج المصلحة كلية . ولدت الذاتية النسبية أسطورة غيبية مع أن المصلحة العامة أساس موضوعى تقدم عليه الإمامة . ومن ثم ينقلب الموقفان الى هوى وهوى مضاد ، الى ذاتية وذاتية مضادة ، ويغيب الأساس المصلحى العام وهو الأساس الوحيد للسياسة (٩) .

ومع ذلك تظهر الإمامة كأنها أصل خاص داخل الشق العقائدى للفرق المختلفة سواء دون نظام ، مجرد أصل ، أو كأصل فى نظام مرتب ، الأصل الرابع أو الخامس أو السادس أو الثانى عشر . وهنا يكون الأصل والموضوع والركن والعقيدة بمعنى واحد (١٠) . قد تدخل المسألة كاحدى مسائل السمع والعقل كأصل رابع يتم طبقا لها تصنيف الفرق مع الصفات والتوحيد ، والقدر والعدل ، والوعد والوعيد ،

منكرها كالشهادتين والزكاة والصلاة وصوم رمضان والحج لانه ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر منكركه ، البيجورى د ٢ ص ١٠١ ، عن عبد السلام ص ١٥٤ ، وقد قيل شعرا :

فليس ركننا يعتقد فى الدين فلا تزغ عن امره المبين
الجوهرة د ٢ ص ١٠١ .

(٩) عند الشيعة ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الامام بنصيبهم بل هى قضية اصولية ، ركن الدين لا يجوز اغفاله واهماله وتفويضه الى العامة وارساله ، الملل د ٢ ص ٦٨ — ٦٩ .

(١٠) فى بيان الاصول التى تجتمع عليها أهل السنة : اتفقت أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين ، كل ركن فيها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقتها ، ولكن ركن منها شعب ومن شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قول واحد وضللوا من خالفهم فيها . والركن الثانى عشر الخلافة والإمامة وشروط الزعامة ، الفرق ص ٣٢٣ .

رهبو السمع والعقل ، أى انها مسألة تتراوح بين النقل والعقل وليست نقلا خالصا عاريا عن العقل (١١) . وقد تدخل الإمامة تحت الأصل الخامس ، « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » (١٢) . وقد تدخل كاحدى موضوعات ستة يدور حولها علم التوحيد ، التوحيد والقدر والايمان والوعيد والإمامة والمفاضلة للطوائف (١٣) . ويظهر معها الجانب التاريخي في تفصيل الأئمة ومقارنتها مما يدل على انها مسألة سياسية تاريخية أى النبوة في التاريخ . ومع ذلك فقد تظهر مسألة الإمامة في موضوع النبوات وبوجه خاص في آخر مرحلة من مراحل النبوة مما يدل على انها ملحق للسمعيات لا ترتكز على أساس عقلى وانها مرتبطة بخلافة النبى ، فالإمام خليفة ، وانها استمرار للنبوة في التاريخ على الارض ، وليس في السماء كما هو في المعاد (١٤) . وقد تظهر الإمامة كاحدى موضوعات السمعيات مع النبوات والمعاد والاسماء والاحكام (١٥) . وفي هذه الحالة لا تكون ركنا خاصا أو عقيدة خاصة . وقد تغيب المسألة عن بعض الرسائل المتقدمة لانها فرعية وليست اصلية وبالتالي يتعزى العلم عنها كلية (١٦) . كما انها تغيب في بعض العقائد المتأخرة أمام شمول

(١١) القاعدة الرابعة ، السمع والعقل ، والرسالة والامانة ، وهى تشتمل على مسائل التحسين أو التقبيح والصلاح والاصلاح واللفظ والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب من قال بالاجماع ، والخلاف فيها بينها وبين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية ، الملل د ١ ص ١٢ .

(١٢) الشرح ص ٧٤٩ — ٧٧٠ .

(١٣) ما اختلف عليه المسلمون هو التوحيد ، القدر ، والايمان ، والوعيد ، والإمامة ، والمفاضلة ، ثم اشياء يسميها المتكلمون اللطائف ، الفصل د ٢ ص ١١٠ .

(١٤) نهاية الاقدام ص ٤٧٨ — ٤٩٧ ، الطوابع ص ٢٢٨ — ٢٣٩ .

(١٥) المحصل ص ١٧٩ — ١٨٢ .

(١٦) الشامل ، الأساس ، التحقيق .

التوحيد بعد أن فرغ التوحيد من أى مضمون سياسى إلا من الثناء على
الخلفاء الأوائل (١٧) . وفى بعض الحركات الإصلاحية الحديثة قد تتلبه
وظيفة الوصى السياسية مسألة الإمامة وتختفى الإمامة أمام النبوة كتحقق
للوصى فى التاريخ (١٨) .

والإمامة هى المشكلة الغالبة عند « الرافضة » و « الخوارج » ،
وهما الفرقتان اللتان خرجتا من واقعة واحدة وهى الخلاف على الإمام .
عبدته الأولى وكفرته الثانية ، طرفا نقيض خرجا من واقعة واحدة (١٩) .
لكل منها تصور مختلف . الأولى تخصصها فى قريش والثانية تعميمها خارج
قريش . الأولى تجعلها بالنص والتعيين بينما الثانية تجعلها بالاختيار
والبيعة . الأولى تقول بالتقية والثانية تقول بالقيادة الظاهرة . الأولى
تقول بالطاعة والثانية تشرع للمراجعة عليه . الأولى تطالب باسقاط
الشرائع والثانية تعمل على تطبيق الشرائع . ولما كانت الفرقتان مختلفتين
فى التوحيد والعدل اذ تقول الأولى بالتاليه والثانية بالتنزيه فانه يبرز
سؤال : هل هناك صلة بين الموقف فى التوحيد والموقف فى الإمامة ؟ هل
يؤدى التاليه أو التجسيم الى القول بالإمامة بالنص والتعيين وبالوهمية
الائمة وبالخلود وبالرجعة وبالعصمة وبالتقية كما يؤدى القول بالتنزيه
الى البيعة والاختيار ؟ ان أكثر الفرق التزاما بالعالم بالخوارج أقلها
ايغالا فى التوحيد تنزيها . فلا تجد عندهم أسوال فى الله فى ذاته وصفاته
بقدر ما نجد فى الايمان والعمل والحرب والسلام والفقه والتشريع
والسياسة . فالتوحيد عملى صرف . فى حين ان الرافضة أكثر ايغالا
فى التوحيد تاليها وتجسيما وتشبيها كما أن لديهم أقوالا فى الايمان

(١٧) العقائد المتأخرة مثل : السنوسية ، الدر ، الرسالة ، الكتاب ،
العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الحصون ص ١٢٨ .

(١٨) الرسالة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

(١٩) وهذا معنى قول الرسول : « يهلك فيك اثنان محب غيـال
ومبغض غال » ، الملل ج ١ ص ٣٤ — ٣٥ ، وقد وافق المرجئة فى بعض
المسائل التى تتعلق بالإمامة ، الملل ج ٢ ص ٢٣ .

والعمل والامامة والسياسة وموضوعات الفقه والتشريع . فالتوحيد نظري وعملي .

٢ — اسمها وتعريفها وأقسامها •

يختلف اسمها بين الامامة أو الخلافة أو الزعامة . وهى فى الحقيقة اسماء واحدة تضاع مسألة السلطة أو الزعامة فى الامة دون المؤسسات أو الجمهور . وهى بهذا المعنى أدخل فى النظم الاسلامية والشرعية الاسلامية فى الاحكام السلطانية فى علم الفقه (٢٠) . الامامة اذن هى قضية السلطة فى المجتمع الدينى والمدنى وتسيير امور الدين والدنيا . وفى هذه الحالة لا يكون هناك فرق بين النبوة والامامة . فالنبوة امامة ، والامامة نبوة ، وكان النبى يقوم بوظيفة الامام كما ان الامام يقوم بوظيفة النبوة باستثناء الوحى وايصاله من الله الى الناس . وقد ظهر ذلك فى علوم الحكمة اكثر من ظهوره فى علم اصول الدين ولكن من حيث الجانب المعرفى دون الجانب العلمى التشريعى (٢١) .

اما تعريفها بأنها خلافة الرسول فى اقامة الدين اتباعا ومن ثم يخرج من التعريف العامل والمجتهد والامر بالمعروف والنهى عن المنكر

(٢٠) الركن الثانى عشر ، الخلافة والامامة وشروط الزعامة ، الاصول .

(٢١) تعريفها . قال قوم الامامة رئاسة عامة فى امور الدين والدنيا وتقتصد بالنبوة . والاولى ان يقال هى خلافة الرسول فى اقامة الدين بحيث يفرض اتباعه على كافة الامة . وبهذا القيد يخرج من منصبه الامام ناحية والمجتهد ويخرج الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، المواقف ص ٣٩٥ ، حقيقة الامام فى أصل اللغة المقدم عن استحسان ام لا . وفى الشرع اسم لمن له الولاية على الامة والتصرف فى امورهم على وجه لا يكون فوق يده يد احترازا عن القاضى والمتولى فهما يتصرفان فى امور الامة ولكن يد الامام فوق أيديهم ، الشرح ص ٨٥٠ ، قال قوم اسم الامامة قد يقع على الفقيه والعالم وعلى متولى الصلاة واهل مسجد ما . نعم بالاضافة لا بالاطلاق مثل المتولى لامور المسلمين . وكذلك اسم الامارة لبعض المؤمنين مثل الجيش وكذلك الخلافة ، الاصول ص ١٠٩ .

أى ثواب الامام والعلماء ووسائل الرقابة الشعبية فانها تشير الى
الموضع نفسه وهو أن الامامة تركيز للمشكلة السياسية على قضية
الحكم أو السلطة دون المؤسسات التنفيذية (العمال) أو القضائية
(القضاة والمجتهدون) أو الشعبية (الآمرون بالمعروف والناهون عن
المنكر) (٢٢) . كما أن الامامة تكون عن استحقاق أم عن غير استحقاق
أى أنها قد تكون بالغلبة والقهر وبالتالى لا تدخل البيعة كطريقة لثبوتها
كجزء من تعريفها . كما لا تدخل طريقة عزل الامام أو الخروج عليه
كجزء من تعريفها الا فيما ندر (٢٣) . تدور معظم المشكلة حول الامام
أى السلطة المشخصة ، ولايته وصفاته ، ووجوبه وطريقة ثبوته دون
التعرض لباقي جوانب المشكلة السياسية أى المؤسسات الدستورية
ووسائل الرقابة الشعبية . ولكن المقارنة تعقد باستمرار بين الامامة
العظمى وهى الخلافة والامامة الصغرى وهى امامة الصلاة من أجل أعضاء
الطابع الدينى على السياسة طلبا للطاعة (٢٤) . فى حين أن المعنى هو
أن الذى يؤم الصلاة يقود أمة (٢٥) .

لذلك كانت أقسام الامامة كلها تدور حول الامام المنصوص عليه
تعيينا مثل الخلود والرجعة والتقية أو الامام الذى عقد البيعة عليه
اختيارا . ولكل نموذج تحقق فى التاريخ وتعين فيه حتى يتحول الموضوع

(٢٢) انظر الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » . محاولة لاعادة بناء
علوم الحكمة .

(٢٣) الامامة العظمى (الخلافة) تعريفها ، حكم نصب الامام ، شروط
الامام ، ما يستحق به العزل ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ .

(٢٤) رشيد رضا ، الخلافة أو الامامة العظمى ، ولم نشأ استعماله
لانه ليس مؤلفا فى علم أصول الدين بل فى الفقه ، ومكانه فى علم الفروع
لا فى علم الأصول ، فى الشريعة وليس فى العقيدة ، فالموضوع تماس
بين العلمين .

(٢٥) ويقول اقبال :

يا اماما لركعه كيف تدري فى السورى ما امامة الاقوام

النظرى الى تحقيقات تاريخية صرفة عن تاريخ الائمة والخلفاء الراشدين .
فالتاريخ ذيل للامامة او تذييل لها . وقد يبدو أحيانا الجانب النظرى اهد
من الجانب العملى ، حيث يتم البحث فى طريقة ثبوت الامامة اى كيفية
تنصيب الامام بعد ان يتم البحث فى وجوبها وعلى من تجب وكيف تجب
اكثر من البحث عن شروطه ووظائفه . ومع ذلك يصعب تجريد البحث
النظرى من المواقف العملية والنماذج التاريخية ، والدخول فى
صراع الفرق وآرائها ومذاهبها حتى لتضيع الموضوعات من خلال
عمائد الفرق . بل وتتغلب أحيانا الدعوات لفرقة بعينها على العرض
الموضوعى للامامة وكأن البحث السياسى لا يفرق بين العرض النظرى
والالتزام العملى (٢٦) .

ثانيا : وجوب الامامة .

هل الامامة واجبة اى ضرورية لا يرسل الله وحبا الا ذكرها ولا
تقوم حياة الناس الا بها أم انها غير ضرورية يصلح حال الناس دونها ؟

(٢٦) جملة الكلام لا تخرج عن ثلاثة أقسام : (أ) الذى يقوم به الامام
ويتصرف فيه (ب) صفات الامام (ج) طريقة وجوبه وثبوته ، المغنى ج ٢٠ ،
الامامة ص ١١ ، كونه صاحب معجزة ومعصوم وله صفة النبى او
الالوهية عند الغلاة ، الامامة ص ١١ — ١٥ ، تشمل على طرفين :
(١) وجوب الامامة وشرائطها وبيان ما يتعلق بها (ب) معتقد أهل السنة
فى امامة الخلفاء الراشدين والائمة المجتهدين الذين قضوا بالحق ، وبه
كانوا يعدلون ، الامامة ص ٣٦٣ ، الامامة على ثلاثة أقوال : (١) الملاحدة
يقبلون اماما جاهلا (ب) أكثر الرافضة ، الامام محمد بن الحسن العسكرى
وهو غائب (ج) اصل السنة والسواد الاعظم ، الامام الحق فى زماننا
أبو العباس أحمد بن الحسن العباسى . وإذا كان من الاقرار بفساد
القولين الاولين وبطلانها وجب الاقرار بصحة أمير المؤمنين أحمد بن الحسن
العباسى ووجوب امتثال أمره والانتفاء عن مناهيه ، المسائل ص
٣٨٥ — ٣٨٦ ، شرائط الامامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ،
وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب
من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة
والكرامية والاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٢ .

وهو موضوع نظرى صرف كما هو الحال فى النبوة ، اثبات وجوبها
أو استحالتها أو إمكانها (٢٧) . وهناك احتمالات عدة : ألا تكون الإمامة
واجبة أصلا أما لعدم حاجة الناس إليها والاستغناء بفطرتهم عنها
أو لأنها تثير الفتنة والشقاق أو لأنه يصعب تحقيق شروطها . وقد تكون
واجبة على الله قبل وجوبها على العباد لأنه لطيف بهم يرعى الصلاح
ويبغى الإصلاح . وقد تكون واجبة على العباد أما سمعا أو عقلا .
وهو سؤال عام فى الفلسفة السياسية عن ضرورة السلطة فى المجتمع (٢٨) .

١ — هل الإمامة غير واجبة أصلا ؟

قد تكون الإمامة غير واجبة أصلا لا على الله ولا على العباد ، لا
سمعا ولا عقلا ، لا نظرا ولا عملا . وقد يصاغ السؤال بطريفة أخرى
فيكون : هل يجوز أن تخلو الأرض من إمام ؟ فإذا كان السؤال الأول
يتوجه نحو النظر والمبدأ فإن السؤال الثانى يتوجه نحو الواقع
والمشاهدة واستقراء التاريخ . فإذا تطابق الرأيان أصبح الإمامة غير
واجبة أصلا بحجة العقل وحجة الواقع .

ويرفض الوجوب النظرى بعلمتين متضادتين . الأولى أن الناس وقت
السلم أخيار وليسوا فى حاجة إلى إمام والثانية أن الناس فى وقت الفتنة
يتمنع عليهم وجود الإمام . وهما حجتان متعارضتان متقابلتان لنفى وجوب
الإمامة وإثبات استحالتها ، حجة مثال وحجة واقع ، الأولى ترسم
صورة مثالية للعالم ومن ثم فلا حاجة إلى إمام الثانية ترسم صورة
سوداوية للعالم وبالتالي فترك الإمامة أفضل . تبين الحجة الأولى أن
الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الإمام . فالناس أخيار بالطبع ،

(٢٧) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، ثانیا ،
وجوبها واستحالتها وإمكانها .

(٢٨) التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى
ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى
ص ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

يكفى اتباع الفطره وانعقد الاجتماعى الطبيعى دون ما حاجة الى سلطة تأخذ بزمامهم وتوجههم نحو الخير . الانسان سيد نفسه ، والجماعة ترعى مصالحها ، والسلطة شر ومفسدة لا حاجة للناس بها (٢٩) . والحقيقة انه لا يمكن رد هذه الحجة بالحجة العكسية وهو تصور الناس اشرارا يأكل بعضهم بعضا ، وبالتالي لا بد من امام يحفظ اموال اليتامى وتوجيهه سرايا والذب عن البيضة وتنفيذ الحدود وكان مصالح الناس تظل معطلة دون امام ، وكان الناس بطباعهم ليست لهم اخلاق اجتماعية يحفظون بها الحقوق ويدافعون بها عن النفس ، وبالتالي انكار الحق الطبيعى ، مثل حق الآخر ، وحقوق الدفاع عن النفس (٣٠) . وتبين الحجة الثانية أن الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام . اما اذا عصت وفجرت وقتلت الامام لم يجب على اهل الحق منهم اقامة امام . فالشعب الغاضب الرافض هنا اقوى من الامام ، والامام اضعف منه ، والسلطة لا تقوى على تثبيت نفسها . ولما كانت السلطة تعبيرا عن الشعب ، والشعب رافض لها فان اية محاولة لتثبيت سلطة شعب رافض لها ستكون بالضرورة سلطة قاهرة لا تعبر عنه (٣١) . ويمكن الرد على هذه الحجة بأن الناس احوج

(٢٩) منهم من قالوا تارة هو حال الفتنة يزيد بها وتارة حال الامن لا حاجة اليه ، المواقف ص ٣٩٧ ، الاولى حجة أبى بكر الاصم ، والثانية حجة هشام الفوطى . فعند الاصم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، المغنى ، الامامة ص ١٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٣ ، لو انصف الناس بعضهم بعضا وزال التظالم وما يوجب اقامة الحد لاستغنى الناس عن الامام ، المغنى ، الامامة ، ص ٤٨ .

(٣٠) هذا هو رد اهل السنة على الاصم . أما قولهم بأن الامة اذا تناصفت استغنت عن الامام فانه لا بد لهم من قائم يحفظ أموال اليتامى والمجانين وتوجيهه سرايا الى حرب الاعداء والذب عن البيضة ونحوها من الاحكام التى يتولاها الامام أو منصوب من قبله ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، المحصل ص ١٧٦ .

(٣١) هذه حجة هشام الفوطى . اذا اجتمعت الامة كلمتها على

الى الامام في عصر الفتنة منهم في حال الاطمئنان واستتباب الامن . وقد يكون تنصيب الامام وقت الفتنة ادعى الى القضاء عليها . ولكن يظل وكأنه امير يطيعه الناس خوفا منه . ولكن الرد الاكثر اقناعا هو أن هذا الرأي انما هو تبرير لواقع سياسى معين من أجل غاية سياسية معينة وهو رفض امامة الامام الشرعى الذى بويع في عصر الفتنة (٣٢) . وقد تنكر الامامة أصلا بلا علة سواء في حال السلامة أو في حال الفتنة (٣٣) . أما القول بجواز أن تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي فهى غير واجبة ، وهى الصيغة الثانية من السؤال التى تعتمد على حجة الواقع فانه يمكن الرد عليها بحجة من نوعها وهى أن الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى أنه لابد من امام ضرورة يتصرف فى أمور الناس بل بمعنى أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للامامة لأنها قضية مصلحية (٣٤) .

==
الحق احتاجت حينئذ الى الامام . وأما اذا عصمت وفجرت وقتلت الامام لم يجب حينئذ على اهل الحق منهم اقامة امام ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت الى امام يسوسها ، واذا عصمت وفجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد فى تلك الحال ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، يجب نصبه وقت السلامة أما فى الحرب فلا لانه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر .

(٣٢) وأما قول الفوطى بسقوط الامامة عند الفتنة فضميره ابطال امامة على لانها عقدت له فى حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى هو الامام حقا على رغم الفوطى واتباعه ، الاصول ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، وانما أراد الطعن فى امامة على لانها عقدت له فى حال الفتنة وبعد قتل امام قبله ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٣٣) ومنهم من قال لا يجب فى شىء من الاوقات دون تعليل بمصلحة .

(٣٤) يجوز أن تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي فهى غير واجبة ، مقالات ح ٢ ص ١٣٤ ، مذهبنا أن الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى أنه لابد من امام يتصرف فالمعلوم أنه ليس بل المراد أنه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للامامة أى أنها قضية مصلحية ، الشرح ص ٧٥٨ .

وقد تعاد الحجتان المتضادتان نفساهما بطريقة أخرى . الأولى
أن الناس لا يحتاجون لامام لانهم يعلمون كتاب الله فيما بينهم . يكفى
أن يتناصحوا فيما بينهم . فان رأوا اقامة امام بينهم فعلوا ولكن اقامته
ليست ضرورية أصلا . يكفى أن يتعاطى الناس بالحق ويتواصوا به
دون أن تكون الامامة واجبة شرعا تستحق الامة اللوم والعقاب في
حال الامتناع عن القيام بها . وكل انسان مثل غيره في التقوى والصلاح
فكيف ينصب انسان آخر اماما عليه وهو مثله ومساو له ؟ في طباع الانسان
وأديانه وشرائعه ما يغنى عن الامام . وطالما انتظمت حياة البدو والعربان
في البوادي بلا سلطان (٣٥) . والحقيقة أن السلطة تنشأ في المجتمع طالما

(٣٥) هذا هو موقف فرقة النجدات الخوارج اذ لا حاجة لامام اذ يعلمون
كتاب الله فيما بينهم ، مقالات د ١ ص ١٨٩ — ١٩٠ ، لا يلزم الناس
فرض الامامة وانما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، الفصل ص ٤ ص
١٠٦ — ١٠٧ ، لا حاجة للناس الى امام عليهم أن يتناصحوا فيما بينهم
فان رأوا أن ذلك لا يتم الا امام يحملهم عليه فاقاموه صار ، الملل د ٢
ص ٣٧ ، ليس على الناس اتخاذ امام بل تعاطى الحق ، الفصل
د ٥ ص ٣١ ، الامامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الامة عن
ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس .
فان تعاونوا وتعادلوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد
من المكلفين برأيه وتكليفه استغنوا عن الامام ومتابعته . فان كل واحد
من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والله والاجتهاد . والناس
كائنات المشط . والناس كابل سائمة لا تخيفها راحلة . فإين يلزم
وجوب الطاعة لمن هو مثله ؟ النهاية ص ٤٨١ — ٤٨٢ ، لا حاجة لامام ،
ريجوز لهم نصبه ، المواقف ص ٤٢٤ ، لو تناصف الناس وعدلوا
استغنوا عن الامام ، النهاية ص ٤٩٠ ، لو توفر الناس على مصالحهم
مما يحق عليهم طباعهم وأديانهم فلا حاجة الى حكم السلطان ، المواقف
ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، وهو أيضا موقف المحكمة الخوارج اذ لم توجب
نصب الامام ، المواقف ص ٤٢٤ ، ولم تقل بامارة ، الملل د ٢ ص ٢٩ ،
وقد جوزت المحكمة الاولى الا يكون في العالم امام أصلا وان احتيج
اليه ، الملل د ٢ ص ٢٦ ، وقد رد أهل السنة على ذلك بأن ذلك ان كان
ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثورات الفتن والاختلافات عند موت
الولاة ، والعربان والبوادي لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا تحافظ
على سنة ولا غرض ، وليس تشوقهم الى العمل بموجب دينهم غالبا .
لذلك قيل : « يزع السلطان أكثر مما يزع القرآن » . وقيل : « السيف

ان هناك أكثر من اثنين « لو كنتم ثلاثة فأهروا عليكم واحدا » . ولا يكفى التناصف اذ ينشأ النزاع ويبرز الخلاف وهو طبيعى . ينشأ النزاع من الارادات فتظهر الحاجة الى التنسيق والتوفيق بين المصالح المتعارضة مثل الاسرة والمجتمع والسياسة الدولية . هى حالة افتراضية صرفة تبدأ بالشرط المستحيل « لو » تناصفوا وهو ما لا يحدث نظرا لان الانسان مجموعة من الاهواء والمصالح يعيش فى طبقات اجتماعية متباينة . حتى الصحابة والتابعين بالرغم من اخلاصهم وتقواهم نشب بينهم خلاف ولم يمنعهم تناصفهم وتناصفهم من الوقوع فى الفتنة واراقة الدماء . وأن وجود مساواة بين الناس فى الفضل والحكمة لا يمنع من الامارة . ثم الامارة لا تعنى الرفعة والسمو للبعض والطاعة والمذلة من البعض الآخر بل تعنى مجرد التوحيد بين المصالح التى قد تتعارض ، والمحكوم حاكم بالرقابة . وهناك شرع مستقل عن كليهما وهو الحاكم الفعلى . كما لا يعنى الوجوب الشرعى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك بل الوجوب المصلحى العملى حيث لا تستقيم الحياة بدونه . وان وجود العربان واهل البوادر بسلاسل سلطان يعنى أن حياتهم بدائية وأن مظاهر انتاجهم بسيطة وليست الحياة المدنية المركبة حيث الصناعة والتجارة وأنماط الانتاج المتشابكة التى تستدعى سلطة وتنظيمها وادارة وامارة . ليس الرد على هذه الحجة هو ضرورة وجود امام مهمته تخويف الناس والتشديد عليهم ، ولو باستعمال السيف فذلك هو الامام القاهر ، ودرا شر بشر أعظم ولكن بضرورة نشأة السلطة

والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان » ، المواقف ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ، ويرد اهل السنة على النجدات بأن هذا جائز فى العقل جواز سداد الناظرين فى نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المضطردة أن الناس بأنفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد على الظالم ، النهاية ص ٤٩٠ .

نشأة طبيعية تحقيقا لمصالح الجماعة عن طيب خاطر بناء على عقد اجتماعي شفاهي أو مكتوب . فهذا العقد تعبير عن الحرية الطبيعية وليس سلبا لها بالقهر . لا يكون اثبات الامامة بالتخويف وحمل الناس حملا عليها فذلكم هم العبيد . وقد يكون الراد على عمر وهو يخطب أكثر سلطة من عمر نفسه كحاكم وكامام من فوق المنبر .

والحجة الثانية أنه حتى في حالة الحاجة الى امام فانه يصعب تنصيبه لان ذلك يثير الفتنة نظرا لاختلاف الاهواء ، كل قوم يريدون الامام منهم فيقع التشاسج والتناحر والتجربة خير شاهد على ذلك . كما يتعذر الوصول الى آحاد الرعية لتنصيبه اماما عليها يسير كل ما يعنى لهم من شؤون حياتهم . كما أن للامامة شروطا قلما توجد في كل عصر . فان أقاموا من لم يتصف بها فقد أخلوا بالواجب وان لم يقوموا أحدا فقد تخلوا عن الواجب ، وبالتالي يرتكبون الذنب مرتين (٣٦) . والحقيقة أن تنصيب امام لا يثير بغضا ولا كراهية ولا تناسبا على الامامة . فاذا ما تسابق امام عليها فان ذلك يسقط شرط امامته لانه لا يمكن تولية هذا الامر من يطلبه ولا بد فيه من بيعة الآخرين له دون أن يطلبها هو لنفسه حياء واستحياء . ومن ينبغي تحمل مسؤولية أمة ، يعذب على كل محتاج ومظلوم ؟ وان صعوبة شروط الامام لا تعنى عتم وجوده بالفعل بل تطبيق الشروط على مستوى الممكن والواقع وليس على مستوى المستحيل

(٣٦) هذه أيضا حجة الخوارج فان نصب الامام يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاسج والتناحر والتجربة شاهدة بذلك ، المواقف ص ٣٩٧ ، ذهب بعض القدرية والخوارج الى أن ذلك ليس واجبا لا عقلا ولا شرعا ، الغاية ص ٣٦٢ ، عند الخوارج لا تجب أصلا . ومنهم من فضل فقال يجب ألا من دون الفتنة وقال آخرون بالعكس ، المواقف ص ٣٩٥ ، المطالع ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ويقدم الخوارج حجتين أخريين : (أ) الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعنى لهم من الامور الدنيوية عادة (ب) للزعامة شروط قلما توجد في كل عصر فان أقاموا فافقدها لم يأتوا بالواجب والا يقيموه فقد تركوا الواجب ، المواقف ص ٣٩٦ - ٣٩٧ .

والمثال . لا توجد استحالة في اختيار الامام نظرا لصعوبة تنفيذ الشروط
اذ يجتاز الافضل فالأقل فضلا . هناك أولويات في الشروط الأعلـم فالأروع
فالأسن . ويمكن للأعدل وللأقوى (٣٧) . ويبدو أن هذا الموقف بحجتيه
إنما هو رد فعل على تشاحن الناس على الإمامة مما أدى إلى تركها ،
وتضارب الأهواء والمصالح حولها الأمر الذي أدى إلى تنابذها . وقد
أدى ذلك إلى تصور حالة طوباوية معاكسة حيث يعيش الناس في
جو من الأمن والسلام دون مشاحنة أو تقاتل حيث لا حاجة بهم إلى امام .
وعادة ما يتم ذلك من إحدى فرق المعارضة العلنية في الخارج التي
ترفض امام العصر ، زمانه ومكانه ، وتعيش في الفلاة حياة طوباوية بلا امام
أو إمامة . فهم بهذا المعنى « خوارج » على الامام وعلى مجتمع الدنيا .

وقد يأتي انكار وجوب الإمامة أصلا من استحالة ثبوتها بسوا
عن طريق النص أو عن طريق الاختيار وليس فقط لعدم الحاجة إليها
أو عدم الانتفاع بها أو وقوع المضرة بسببها أو صعوبة تحقيق شروطها .
فإذا كانت تثبت بالنص فإنه لا نص على أحد . وإن ثبتت بالاختيار من
المجتهدين ، والاختيار اجماع لا خلاف عليه ، وهو ما لا يتصوره عقل
أو واقع . لا يمكن تصوره عقلا لأن الاختيار مبني على الاجتهاد والاجتهاد
على قدرات كل إنسان في ادراك الوجوه العقلية والسمعية . ولما كانت
الطبائع مختلفة تختلف الأحكام ضرورة . وقد كانت الخلافة أحق الأحكام
بالاتفاق عليها . وأولى الأزمان هو الزمن الأول ، وأولى الأشخاص
بالمصدق والإخلاص والصحابة ، وأخصهم بالأمانة ونفى الخيانة المهاجرون
والانصار ، وأقربهم إلى الرسول الشيخان ومع ذلك وقع الخلاف .
فإن لم يتصور اجماع الأمة في أهم الأمور وأولها بالاعتبار دل ذلك

(٣٧) يرد أهل السنة على هذه الحجج السابقة بأنه لا يهم الامام
بشخصه بل بأحكامه وسياسته ، وبأن ذلك ليس شرطا لترك الواجب
الا لا واجب أصلا ، المواقف ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، ويمكن تقديم الأعلـم . فإن
تساويا فالأسن . وبذلك تندفع الفتنة ، المواقف ص ٣٩٧ .

على أن الاجماع ان يتحقق قط وليس دليلا في الشرع (٣٨) . ويمكن الرد على ذلك بأن الخلاف في الاجماع جائز وان ذلك لا يطعن في حجته . فلا عصمة لاحد . يجوز الخطأ فيه والرجوع عنه والشواهد كثيرة . وقد يكون الطعن في الاجماع سببه سياسي خالص لان الامة لم تجتمع على الامام الشرعى بعدد الامام المقتول . لقد تم ادراك كثير من واجبات الشرع بالاجماع . فالاجماع دليل شرعى قد يقع عن نص وقد يقع عن اجتهاد . ويتطلب اجتماع شخصين او ثلاثة على رأى . وقد وقع ذلك في الصدر الاول . وله قرائن تدل عليه مثل النص او التواتر او القرينة اللفظية او الفعلية . وكل حد للاجماع السابق له ما يبرره مثل غياب البعض وانشغال البعض الآخر . وقد يقع الخطأ في الاجماع عن اجتهاد ثم يعاد تصحيحه باجماع الآخر . وفي هذه الحالة لا يكون الاجماع الاول خطأ والثاني صحيحا بل كلاهما صحيح طبقا لتغير الظروف والاحوال (٣٩) . وقد يقال ان الاختيار متناقض لوجهين : الاول ان صاحبه .

(٣٨) انحاز الانصار الى السقيفة . وقالوا منا امير ومنكم امير . واجمعوا على سعد لولا أن تداركه عمر ان بايع بنفسه حتى شايعه الناس وقال : الا ان بيعة ابي بكر كانت غلبة فوقى الله شرها . فمن عاد الى مثلها فاقتلوه . فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فانها مضرة ان يقتلوا ، يعنى ائى بايعت ابا بكر وما شاورت الجماعة ، ووقى الله شرها فلا تعودوا الى مثلها . ولم يكن وقتها اتفاق الجماعة . وفي الغد لما بايعوه انحاز بنو أمية وبنو هاشم حتى قال ابو سفيان لعلى : لم ندع هذا الامر حتى يكون في شر قبيلة من قريش ! فأجابه على : فتتنا وأنت كافر ، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم . وقال العباس قولا مثل ذلك . وقد سمع النبى : أنت ابنى وأبو بقية الامة ، الخلافة في ولدك ما اختلف الليل والنهار . ولم يخرج على الى البيعة حتى قيل انه كانت بيعة في السر وبيعة في العلانية . وقد خرج جيش أسامة بن زيد وهو على جيشه اميرا بأمير النبى ، النهاية ص ٤٨٢ — ٤٨٣ .

(٣٩) لا تنعقد الامامة الا باجماع وقصد الطعن في امامة على لان الامة لم تجتمع عليه لثبوت اهل الشام على خلافته الى أن مات . فانكر امامة على مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ويرد اهل السنة على ذلك اثبات حجة

الاختيار ينصب الامام ويبايعه حتى يصير اماما ثم تجب عليه طاعته بعد ذلك اذا بايع الناس الامام فكيف بالذى نصب الامام يقوم بطاعته ؟ والثانى أنه يجوز أن يخالف أحد المجتهدين الامام في المسائل الاجتهادية فكيف تجوز طاعة الامامة والخلاف بينه وبين أحد الائمة موجود (٤٠) ؟ والحقيقة أن الطاعة ليست للامام بل للشرعة . وكما أن من نصب الامام من حقه طاعته فمن واجبه خلعه اذا ما تقاعس الامام عن تنفيذ الشرع او صالح الاعداء . ان الامامة وظيفة وليست منصبا ، الشخص غير مهم انما المهم هو أداء الوظيفة ، والقيم عليها هو جمهور الامة الممثلة في ائمة المجتهدين وعلمائهم وورثة الانبياء . وأن ينصب الامام من الناس خير من أن يطلب الامة لنفسه . وأن تنصيب واحد للامامة انمسا هو بداية البيعة . بعدها تتم البيعة من اهل الحل والعقد له . فالطاعة للناس بعقد البيعة وليس لواحد بفعل التنصيب . كما أن الخلاف في المسائل الاجتهادية بين الائمة والمجتهدين والامام لا يمنع من الطاعة ، فالامر شورى بينهم . وأن الاتفاق على موضوع الاختلاف بالاغلبية يوجب

على اربعة اوجه : (ا) الواجبات بالشرع وادراكه باجماع الامة ، والخلاف يدل على وجوبه (ب) الاجماع دليل شرعى ، قد يقع عن اجتهاد ، وقد يقع عن نص (ج) اتفاق شخصين على رأى أو ثلاثة أو أكثر وقد وقع في الصدر الاول (د) للاجماع قرائن دالة عليه مثل النص أو التواتر أو قرينة قولية أو فعلية ، النهاية ص ٤٨٧ - ٤٨٨ ، ويمكن الرد على وقائع التاريخ كالآتى : امامة أبى بكر من الجملة . وكان مشغولا بدفن الرسول حزينا على فراقه . ويجب الشيعة على ذلك بأنه كان لا يريد عرض الدنيا . في حين أن موقف عمر مصلحى خالص . قتال الردة اجتهاد أبى بكر ، وقتال مانعى الزكاة وسبى ذرايعهم واغتنام اموالهم . ثم أدى اجتهاد عمر الى رد نسبائهم ، النهاية ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٤٠) نصب امامة بالاختيار متناقض لوجهين : (ا) صاحب الاختيار موجب في النصب على الامام حتى يصير اماما وتجب عليه طاعته اذا قام الامام فكيف يكون اماما باقامته ثم واجب الطاعة ؟ (ب) يجوز لو خالف كل واحد من المجتهدين الامام في المسائل الاجتهادية فكيف تجوز الطاعة والخلاف موجود ؟ اذن الامامة غير واجبة بالشرع ، النهاية ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .

الطاعة والنزول على رأى الجماعة . والخلاف النظرى شئ والخلاف
العملى شئ آخر . الاول جائز والثانى لا يؤثر فى وحدة العمل . وان تعدد
الاطر النظرية ممكن فى حين أن وحدة العمل والممارسة ضرورية . وتظل
مسؤولية أخذ القرار للامام اى للسلطة الشرعية ، وحق العلماء النصيحة
والشورى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قبل : اذا جاز
الامام وجبت منابذته وخلعه فان لم ينخلع قتل طوعا ، وان حدث شك
قبل التحكيم فى امامته فقد يقتل وبالتالي فالامامة فى كلتا الحالتين تؤدي
الى القتل (٤١) . والحقيقة أن حجة التاريخ والاحداث على الامامة فى
عصر كانت الدماء فيه تسيل ، والرقاب فيه تتطاير ، ولم يعد أحد
يعرف الحق من الباطل . ومع ذلك فالخلع لا يؤدي بالضرورة الى
القتل . والتحكيم مصالحة يصعب رفضها . والاستثناء لا يكون قاعدة .
كما أن الحجة العملية لا تكون حجة نظرية ، والواقع لا يتحول الى فكر .
وكثيرا ما خلع الحكام ووقع التحكيم وحدثت المصالحة فى جو مشحون
بالانفعالات والصراع على السلطة . ومع ذلك تظل حجج نفى الامامة
أصلا قويا سواء من حيث النظر أو العمل . ولكن ما العمل ؟ وما
البديل ؟ هل يترك الناس بلا سلطة والسلطة تنفثا طبيعيا فى
الجماعة ؟ هل البديل هو الخروج المستمر على الامام وتكوين جماعات
رفض منعزلة على أطراف الامة أو تكوين جماعات سرية فى المركز ، لها
امام غائب يظهر فى نهاية الزمان ليملا الارض عدلا كما ملئت جورا ؟

٢ — الامامة واجبة .

الامامة اذن واجبة وضرورية لتنفيذ الاحكام واقامة الشرائع وتطبيقه

(٤١) لو احتيج الى رئيس يحى بيضة الاسلام وادى الاجتهاد
الى نصب أحدهم جاز ذلك بشرط أن يبقى فى معاملاته على المنصفة والعدل
حتى اذا جار فى قضية على واحد وجب خلعه ومنابذته . وهكذا فعل المسلمون
بعثمان وعلى . خلعوا عثمان بعد الاحداث . فلما لم ينخلع قتلوه . ولما
رضى على بالتحكيم شكوا فى امامته فخلعوه وقتلوه ! النهاية ص ٤٨٤ .

الحدود . فهذه لابد لها من سلطة عامة معترف بها من الجميع . وإذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقا طبيعيا وأصلا عقليا فإن الإمامة بما يندفع بها الضرر وما تجلب بها المصالح . ولكن لا يعنى ذلك أن الإمام رئيس قاهر يخاف الناس بطشه ويرجون ثوابه ، رئيس قاهر ضابط بل هو واحد من الأمة بايعته على تنفيذ الشرائع والاحكام تطيعه طالما التزم بعقده ، وتخرج عليه اذا أخل بالتزامات العقد بعد أن تنصحه وتأمره بالمعروف وتنهه عن المنكر . وان تصور علاقة الامام بالإمة على أساس انها علاقة قهر وبطش ، أو خوف وطمع قد تكون قائمة على تصور آخر للعلاقة بين الله والانسان على الاسس نفسها ، قهر وبطش من طرف ، وخوف وطمع من طرف آخر (٤٢) .

(٤٢) أصحابنا من المتكلمين والفقهاء من الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة قالوا ضد الاصم والفوطى والنجيدات بوجوب الامام وأنهما فرض وواجب اتباع المنسوب له ، وأنه لابد للمسلمين من امام ينفذ احكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويغزى جيوشهم ، ويزوج الايامى ، ويقسم الفئ بينهم ، الموافق ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ويقول الموجبون : ان اصل دفع المصرة واجب قطعاً فكذلك المصرة المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الانسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، الموافق ص ٣٩٠ — ٣٩٨ ، الامام يتضمن دفع المصرة عن النفس فيكون واجبا . اذا كان للخلق رئيس قاهر يخائفون بطشه ، ويرجون ثوابه كان احترازهم عن الفاسد اتم مما اذا لم يكن لهم هذا الرئيس . وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب فبالاجماع عند من يقول بالوجوب العقلى وبضرورة العقل عمن يقول به ، المحصل ص ١٧٦ ، نصب الامام يقتضى دفع ضرر لا يندفع الا به فيكون واجبا وبيانه : (١) اذا حصل رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد تكون أقرب الى الصلاح (ب) دفع الضرر عن النفس واجب وما لا يندفع الضرر الا به واجب . فان قيل : هل القوم يستنكفون عن بيعه هذا الرئيس فيزداد ذلك الشر قلنا : هذا محتمل ولكنه نادر ، والغالب راجح على النادر ، المعالم ص ١٥٥٣ — ١٥٤ ، اتفقت جميع اهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وان الأمة واجب عليها الانقياد لامام عادل يقيم فيها احكام الله ويتولاها بأحكام الشريعة التى أتى بها الرسول ، الفصل د ه ص ١٠٦ — ١٠١ ، ويقول على بن أبى طالب : تقول المحكمة لا امارة ولا بد من امارة برة أو فاجرة ، الملل د ٢ ص ٢٩ .

١ - هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟ ولكن على من تجب الامامة ، على الله أم على العباد ؟ واذا كانت واجبة على العباد فهل هى واجبة سمعا أم عقلا ؟ (٤٣) وقد تبدأ القسمة بالوجوب السمعى او العقلى . فاذا ثبت الوجوب العقلى تأتى القسمة الثانية اما علم الله أم على العباد نظرا لاثبات الواجبات العقلية . ولكن لما ثبتت الواجبات العقلية من قبل يمكن اذن البداية بقسمة الوجوب الى « وجوب على الله » ووجوب على العباد . قد بلغ اثبات وجوب الامامة حد فرض وجوبها عقلا على الله . فالامام هو الذى يعرف بالله وهو الذى يدل عليه ، كما يدل على معرفة سائر المطالب وكان العقل غير كاف فى معرفة الله وارشاد الناس الى شؤون الدنيا . كما أنها لطف فى الزجر عن المقبحات العقلية وكان الوازع الفردى لا يكفى فى ذلك . الامامة اذن واجبة على الله لسببين : لنقص فى العقل ونقص فى الارادة . فالامام معارف بالله ومرشد للشريعة ، يعطى المعارف النظرية والتوجيهات العملية (٤٤) . ويكون للامام وظيفة ثالثة وهى تعليم اللغات والتفرقة بين الاغذية والسموم وكان الانسان لا يستطيع ان يتكلم لغة او ان يقتات الا بوجود الامام . واللغة هنا هى المعرفة ، ليست بالضرورة لغة الكلام بل قد تكون لغة الانسان او لغة الطير . والقوت لا يعنى بالضرورة الطعام بل يعنى كل ما به قوام الحياة . الامامة اذن ضرورية للحياة الروحية والبدنية . لذلك فهو واجبة على الله (٤٥) .

(٤٣) الامامة اما واجب على العباد او على الله ، والوجوب على العباد اما سمعا او عقلا ، المعالم ص ١٥٣ - ٥٤ .
(٤٤) انظر الفصل الثانى ، العقل الغائى (الحسن والقبح) ، خامسا ، الواجبات العقلية .

(٤٥) عند جمهور الروافض الامامة واجبة على الله . المطالع ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، التفاترانى ص ١٤٢ ، الخياطى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، الهيجورى ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، وعند الامامية الامامة واجبة عقلا على الله وتفصيلا عند ثلاث فرق : (أ) الاثنى عشرية ، هى لطف فى الزجر عن المقبحات العقلية (ب)

فإذا كانت الامامة واجبة على الله فان معرفتها واجبة في الدين عقلا
وشرعا وجوب النبوة عقلا وسمعا . الامامة والنبوة كلاهما واجبة بالعقل
والسمع . تجب الامامة عقلا نظرا لاحتياج الناس الى امام تجب طاعته ،
يحفظ الاحكام وينفذ الشرائع ويحمل الناس على مراعاة اوامر الدين واجتناب
نواهيه ، ريساعدهم في تعيين الحلال من الحرام . وان احتياج الناس
الى استمرار الشرع ورعايته وبقائه قدر حاجتهم الى بدايته واعلانه
ومعرفته ، وكلاهما واجب ولطف . كما تجب الامامة سماعا لامر الله
الناس بطاعة اولى الامر وهم الائمة الهداة (٤٦) . ولكن اليس العقل
كافيا لمعرفة الدين والتمييز بين الحسن والقبيح ؟ صحيح أن الامام له
وظيفة تنفيذية صرفة بتطبيق الاحكام واقامة الحدود ، ولكن الوجوب
لا يأتى من شخص الامام بل من وظيفته . كما أن طاعة اولى الامر غير

السبعية ، هي معلومة بمعرفة الله (ح) يعلمنا اللغات ويرشدنا الى
الاغذية ويميزها عن السموم . الذين قالوا بالوجوب على الله فرقتان :
(أ) الشيعة ، يجب على الله نصب الامام ليعلمنا معرفة الله ومعرفة
سائر المطالب (ب) الاثناس عشرية ، يجب على الله نصبه لطفانا في
فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية وليكون محافظا للشرعة
مبينها لها ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، عند الامامية والاسماعيلية الامامة
واجبة على الله الا أن الامامية اوجبوها لحفظ قوانين الشرع والاسماعيلية
ليكون معرفا لله ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند الامامية يحتاج الى الامام
لنعرف من جهة الشرائع فالامامة لطف . الشرح ص ٧٥٠ — ٧٥١ .

(٤٦) عند الشيعة الامامية ، الامامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما
ان النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعا . وجوبها عقلا نظرا لاحتياج
الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع ، ويحملهم على
مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس أن يشرع لهم الاحكام ويبين الحلال
والحرام ، واحتياج الخلق الى استبقاء الشرع فور احتياجهم الى
تمهيدته . واذا كان الاول واجبا اما لطفانا من الله او حكمة عقلية واجبة
كان الثانى واجبا . وأما السمع فان الله أمر بتسابعة اولى الامر
وطاعتهم . فإذا لم يكن امام واجب الطاعة فكيف يلزم ذلك ؟ النهاية
ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، ذهب اكثر طوائف الشيعة الى وجوب ذلك عقلا
لا شرعا ص ٣٦٤ ، كما ذهب أبو القاسم والامامية الى وجوب الحاجة
الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ .

معينة بشخص الامام بل بسلطة غير مشخصة هي القائمة بتطبيق الحدود وتنفيذ الاحكام ، سلطة تنفيذية خالصة . لذلك تكون معرفة الائمة واجبة بالضرورة « ومن مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » ، ومن مات ولم يكن في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية لانه لم يعرف الله ولا الشرائع ، وجهل المعارف النظرية والتوجيهات العملية . ولا يسع جهل الائمة لان معارفهم ضرورية وهي اولى من المعارف النظرية التي عند غيرهم ، وقد يسع جهل الائمة ويكون الانسان حينئذ لا مؤمنا ولا كافرا . وقد تصل معرفة الامام الى حد لا يلتزم بعده بشرعية ولا تجب عليه مريضة وكان معرفة الائمة كافية بذاتها وليست وسيلة لتطبيق الشرائع ، كما يقول الصوفية في حب الله (٤٧) . والحقيقة ان التطرف في اثبات ضرورة معرفة الامام بعد اثبات وجوب الامامة يصل الى حد اسقاط التكاليف بعدد ان كانت الامامة وسيلة للقيام بها . وبالتالي يصبح من لا يعلم الامام غير مكلف ، لا تقوم عليه الحجة ، ويكون معذورا ما دامت العلة قائمة ،

(٤٧) عند الروافض معرفة الائمة واجبة وكذلك القيام بالشرائع . ومن جهل الامام مات ميتة جاهلية ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، النهاية ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، وعند الزرارية المعرفة ضرورية وانه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية ، وكل ما يعرف غيرهم بالنظر فهو عندهم اولى ضروري ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، وعند الاسماعيلية من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية . وكذلك من مات ولم يمكن في عنقه بيعة امام مات ميتة جاهلية ، الملل د ٢ ص ١٤٥ ، صنفوا فيها كتباً ودعوا الناس الى امام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم . ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته وحضر عن الالتزامات حكمية ، واستتظهر بالرجال ، وتحصن بالقلاع ، ودعا الناس اول دعوة الى تعيين امام صادق قائم في كل زمان ، وهو اولهم اماما وليس لغيرهم امام ، الملل د ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند احدى فرق الرافضة ، معرفة الامام اذا ادركها الانسان لم تلزمه شريعة ، ولم تجب عليه فريضة ، وانما على الناس ان يعرفوا الائمة فقط فاذا عرفوهم فلا شيء عليهم ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند اليعفورية قد يسع جهل الائمة ، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كفرون ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند فريق آخر ، المعارف ضرورية ، ويفارقون اليعفورية في جهل الائمة ، ولا يستحلون الخصومة في الدين مثل اليعفورية ، مقالات د ١ ص ١١٦ — ١١٧ .

والا يكون . كلفا أو معاقبا . وان عدم العلم به الآن مزيغ للتكليف الآن ،
وطالما غابت المعرفة زححت التكليف الى نهاية الزمان . وهل يجب العلم
بإمام واحد أم بالائمة كلها ، نظرا أم حسب حاجة المكلفين ؟ وماذا عن
الفترة التي لا توجد فيها ائمة أو نبوة ، هل تلغى التكليف ، وقد
ثبت وجود فترة بين الرسل ، وهذا يوجب الانقطاع رزوال الاتصال ؟
وينقلب في النهاية الهدف من الامامة بدل أن تكون اقامة الشرائع فانها
تنتهي الى اسقاط التكليف . قد يرجع ذلك كله الى ضياع المعرفة
والخلط في التكليف واضطراب الناس أيام الفتنة حتى لم يعد يعرف
أحد من الامام وما وظيفته .

ب — وجوبها على العباد سمعا . ان لم تكن الامامة واجبة على
الله لانها أمر مصلحي صرف ، دفع ضرر وجلب نفع ولانه لا يجب على
الله شيء وهو الموجب لكل شيء فانها واجبة على العباد وكأن ما لا
يجب على الله يجب على العباد وكان الوضع الطبيعي هو التقابل
بين الله والناس الى حد التعارض والتضاد . واذا كانت الامامة واجبة
على الله فانها كذلك من أجل الناس رعاية لمصالحهم فالوجوب على
الله هو وجوب من أجل المصلحة (٤٨) . واذا كان وجوب الامامة وجوبا
سمعيا شرعيا فلأنه وجوب مصلحي ، فالشرع انما يهدف لرعاية
المصلحة (٤٩) . والوجوب السمعى ان كان مضادا للوجوب الا انه

(٤٨) هذا هو رد أهل السنة على الروافض اذ يوردون حجتين :
(١) عدم وجوبه على الله لانه أمر مصلحي ، دفع ضرر . فاذا خلا البلد عن
رئيس قاهر ، يأمر بالطامعات وينهى عن المعاصي ، ويدبر بأس الطاعة
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان ونشأ فيهم الفسوق
والعصيان ، وشاع الهرج والمرج ، ودفع الضرر عن النفس بقدر كان
واجبا بإجماع الانبياء واتفاق العقلاء ، وفساده أقل من فساد عدمه ،
والزاجح أولى من الرجوح ، الطوالع ص ٢٢٨ .

(٤٩) عند أهل السنة الامامة واجبة سمعا ، المغنى ، الامامة ص
١٦ ، واجبة سمعا عند جمهور الاصحاب وأكثر المعتزلة ، المحصل

لا يكون مضادا للوجوب العقلي اذ يجمع بينهما الوجوب المصلحي . فالسمع
ساعتمد على المصلحة . ولكن ما هي هذه المصلحة ؟ هل هي اقامة
الشعائر الفردية مثل الصلاة أو الاحتفالات الاجتماعية مثل الاحتفال
أيام الجمعة والاعياد أو زواج الايامى واقامة الحدود أم هي وظيفة
سياسية في أصلها : الدفاع عن الحدود ، واقامة العدل بين الناس
(توزيع الفىء) وتوجيه مظاهر النشاط الاقتصادى ؟ ليست وظيفة
الامامة مجرد اقامة الحدود واقامة الصلوات بل اعطاء الحقوق والدفاع
عن المظلومين ورد المعتدين . لا تطبق الحدود الا اذا عاش الناس في
حكم اسلامى يأخذون حقوقهم قبل أن يطالبوا بواجباتهم . فاذا ما طبق
الامام الحد ، وكان قد تم تنصيبه بيعة واختيارا فان هذا التطبيق يجد
صدى وقبولا عند الناس وليس كإمام أتى وراثه أو انقلابا أو بناء على

ص ١٧٦ ، المطالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيسالى
ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ،
المطيعى ص ٩٩ ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ ، والوجوب بالسمع يرد على
اللاوجوب أو على الوجوب العقلي ، الامامة ص ١٦ ، المسائل ص ٣٨٣ —
٣٨٤ ، وعند أبى الحسن الأشعري الامامة شريعة من الشرائع يعلم
جواز ورود التعبد بها ، ويعلم وجوبها بالسمع فقد اجتمعت الصحابة
على وجوبها ولا اعتبار باختلاف الفوطى والاصم فيها مع تقدم
الاجماع على خلاف قولها . وقد وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها الا
امام أو حاكم من قبله كاقامة الحدود على الاحرار مع اختلافهم في اقامة
الحدود على السادة المالكى وكتزويج من لا ولى لها في قول أكثر الامّة
وكاقامة الجعاعات والاعياد في قول أهل العراق ، المواقف ص ٣٩٥ —
٣٩٨ ، عند أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية العقل لا يدل على هذا
الوجوب بل السمع ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، في بيان ما يدل من جهة
السمع على وجوب اقامة الامام واتباعه فرض على المسلمين شرعا
لا عقلا ، الغاية ص ٣٦٤ ، نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا ،
المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ ، العلم بالحاجة الى الامام لا يجوز أن يكون عقليا
بل انما يعلم شرعا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ وقد قيل شعرا .

وواجب نصب امام عادل بالشرع فاعلم لا بحكم العقل
الجوهرة ج ٢ ص ١٠٠ .

بيعة صورية أو انتخاب مزور . وإذا كانت حرمان المسلمين اليوم مستباحة ، وحدودهم مخترقة ، واستقلالهم ضائع ، وأراضيهم محتلة ، فإن واجب الإمام أكثر ما يتوجه الى سد الثغور ، وتجهيز الجيوش والوقوف أمام قطاع الطرق ، والقضاء على المرابين والسامرة وتجار السوق السوداء والمهربين أكثر من التوجه نحو الاحتفالات والموائد وتزويج الصغار . وظيفة الإمام عملية صرفة أى تنفيذية خالصة وليست نظرية أى تشريعية أو قضائية . ليست مهمة الإمام اعطاء معارف بل تنفيذ شرائع ، وتأسيس دولة ، والدفاع عن الحكومة ، والذب عن البيضة . فكيف بكل هذه الوظائف وتكون الإمامة فرعية لا أصلية ، وليست جزءا من العقيدة مع أنها التحام العقيدة بالشريعة ، والنظر بالعمل ، وتحقيق وحدة الأصول بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه ؟ وإذا كانت الإمامة بمثل هذه الأهمية فمعرفة الإمام واجبة . ومن لم يعرف إمام زمانه مات يهوديا أو نصرانيا أى بلا أمة (٥٠) . وبهذا لا تفترق السلطة عن المعارضة

(٥٠) والمسلمون لا بد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم ، وقهر التغلبة ، وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم ، النسفية ص ١٤٢ — ١٤٣ ، التفتازانى ص ١٤٣ ، الخيالى ص ١٤٣ — ١٤٤ ، قيام الإمام بما أوجبه الله عليه من أحكام فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ودفع الظالم وانصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد الأقطار واختلاف الآراء ، الفصل ج ٤ ص ١٠٦ — ١٠٧ . الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام وينصب لهم القضاة ، ويضبط ثغورهم ويغزى جيوشهم ، وينقسم الفى بينهم وينتصف لمظلومهم ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب على المسلمين شرعا نصب إمام يقوم بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وأخذ الصدقات وقهر التغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وتزويج الصغار والصغيرات الذين لا أولياء لهم وقطع المنازعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وإقامة الجمع والأعياد ودرء المفسد وحفظ المصالح . يمنع مما تسارع الطبائع وتتنازع عليه الأطماع ، يقول الناس عليه ويصدرون عن رأيه على مقتضى أمره ونهيه ، الحصون ص ١٢٨ ، عند أصحاب الحديث من

السياسية في ضرورة الامام ، الامام القاهر ، والامام العادل سواء من حيث الوجوب السمعى أو الوجوب المصلحى . فلا قوام للجماعة بدون (٥١) . وقد يتركب دليل شرعى يعتمد على الاجماع المتواتر أو تواتر الاجماع . وفى هذه الحالة تظهر الحجة المصلحية كما ظهرت فى الدليل النصى . بل ان الحجة المصلحية تظهر كمقدمة جزئية مع الاجماع المتواتر كمقدمة قطعية . الادلة السمعية اذن اثنان : الاول تواتر اجماع المسلمين فى المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر الى تنصيب امام متبع . ويستند الاجماع نقل متواتر توغرت الدواعى والقرائن عليه (٥٢) . ولكن الطعن

الاشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة وأكثر الخوارج وجوبها فرض من الله . هى فرض واجب على المسلمين اقامته وعند اتباع المنصور فرض واجب عليهم . لابد لكافتهم من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حصنهم ويهئ جيوشهم ، ويشتم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكموا اليه فى خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعى فيه امور الجمع والاعياد ، وينصف المظلوم ، وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف . وأما العلم والمعرفة والهداية فهى حاصلة للعقلاء بنظرهم الثابت وفكرهم الصائب ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، نصب الامام واجب على امته . لو فى كل زمان كان فى العالم ملك عادل مهيب حازم مان اهل الشر والفسق يخافون منه ، يمتنعون عن افعالهم القبيحة ، وتنظم امور العالم . وان كان ضعيفا عاجزا بحيث لا يخاف احد منه فانه يختل امر العالم وتنشوش افعال الخلق . نصب امام لدفع الضرر ودفع الضر عن النفس واجب فتجب معرفة الامام من مات ولم يعرف امام زمانه فليمت ان شاء الله يهوديا وان شاء الله نصرانيا . فالامامة واجبة ومعرفتها واجبة ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، وان اختلاف صيغة الحديث بين الجاهلية واليهودية والنصرانية تشكك فى صحته .

(٥١) السلطة هم اهل السنة والمعارضة السرية هم الشيعة .

(٥٢) الادلة السمعية اثنان : الاول ، تواتر اجماع المسلمين فى المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر

في حجية الاجماع يهدم الدليل وبالتالي تهدم الامة ، فجاز ان يحدث خطأ في الاجماع ، وان يتغير من عصر الى عصر طبقا للظروف والمصالح ، وان يخطئ كل فرد نظرا لاختلاف الطباع ، وان تكون الاحاديث التي هي مستند الاجماع آحادا ظنية ، وان يكون معارضا بحديث آخر او باجماع آخر الى آخر ما هو معروف من نقد بعض المتكلمين للاجماع ، ونقد العقل لحجة السلطة (٥٣) . لذلك يقرن الاجماع بالدليل الثاني وهو المصلحة تفاديا لنقد الاجماع وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان : الاولى قطعية وهي ان نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا والثانية جزئية وهي انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع . وتكون النتيجة

الكل الى قبوله ، وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن الرسول ، ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع في كل عصر الى زماننا هذا . ومستند الاجماع نقل متواتر وتوافر الدواعي وقرائن مشاهدة وعيان ، الموافق ص ٣٩٥ - ٣٩٦ ، الدليل على وجوب الامة سمعا ، اتفاق الامة بأسرهم من الصدر الاول الى زماننا الى ان الارض لا يجوز أن تخلو من امام قائم بالامر ، النهاية ص ٤٧٨ - ٤٨٠ ، يحتاج الى الامام لتنفيذ هذه الاحكام الشرعية نحو اقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور وتجييش الجيوش والغزو وتعديل الشهود ، والدليل اجماع أهل البيت ، الشرح ص ٧٥٠ - ٧٥١ ، قال أهل الحق : الدليل ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة الرسول على امتناع خلو الوقت عن خليفة او امام حتى قال أبو بكر . . . فبادر الكل الى التصديق والاذعان والاصرار على قتل الخوارج وأهل الزيغ والشقاق لدرجة قتل الاباء والامهات والاخوات محافظة على الدين . ويستحيل اتفاقهم على الكذب ، الغاية ص ٣٦٤ - ٣٦٦ .

(٥٣) يمكن نقد الاجماع بعدة حجج منها : (أ) احتمال قيامه على خطأ ، واستحالة الاجتماع على حكم واحد نظرا لاختلاف الطباع بالرغم من وقوع الاتفاق على بعض الامور مثل العبادات فالعبادات اكثر عرضة للاختلاف حولها (ب) جواز خطأ كل فرد في الاجماع . ولو كان حجة في الشرعيات لكان في العقلية (ج) الاحاديث كلها آحادا ظنية (د) ربما يوجد معارض (هـ) لا بد أن يكون للاجماع مستند من الكتاب او السنة القطعية وبالتالي فلا حاجة له . ونقد النظام لحجية الاجماع يعتبر نموذجا على ذلك ، الغاية ص ٣٦٧ - ٣٦٤ .

قطعية وهى وجوب نصب الامام . ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بأمرين : الاول بان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ، والثانى ان نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع . وفى هذا الدليل تظهر حجة المصلحة اساس المقدمتين معا كقصد للشرع وكضرورة فى الدنيا ، فالمصلحة هى التى تجمع بين الدين والدنيا ، اساس الدين ، وضرورة فى الدنيا (٥٤) . ويمكن الجمع بين الحجتين ، الاجماع والمصلحة فى حجة واحدة وهى ان ما دام فيه ضررا مظلونا فان دفعه واجب اجماعا . وفى هذه الحالة اذا تم نقد الاجماع فانسه لا يمكن نقد المصلحة . وطالما قامت الفتن فى حال وفاة امام وتنصيب آخر . ليس فى الامامة اضرار منقضى لانسه لا ضرر

(١٥٤) فى بيان وجوب نصب الامام ، وليس من العقل فالوجوب من الشرع ، ومستنده الاجماع كالاتى :

(١) مقدمة قطعية كلية هى : نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا .

(ب) مقدمة قطعية جزئية هى : لا يحصل نظام الدين الا امام مطاع .

(د) نتيجة قطعية هى : وجوب نصب الامام .

ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بمقدمتين تكون لهما نتيجة كالاتى :

(١) نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا .

(ب) نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع .

(د) لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع .

فالدنيا لا تنتظم الا بسلطان مطاع ، بالمشاهدة . الدين والسلطان توأمان . الدين أس والسلطان حارس فما لا أس له مهدوم ، وما لا حارس له فضائع . سلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فالسلطان ضرورى فى نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين ، ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة . فوجود الامام ضرورة من ضرورات الشرع ، الاقتصاد ص ١١٨ — ١١٩ . ان الامامة بها دفع لضرر مظلون وبالتالي فانها واجبة اجماعا . الاعياد والجمعات مصالح عائدة الى العموميات ، وذلك لا يتم الا بامام يرجع اليه فى حال الخلاف والنشئت والاهواء . وقد قامت الفتن حال وفاة امام وتنصيب آخر ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ .

ولا ضرار . وان الاضرار الناشئة من ترك الامامة اعظم من الاضرار الناشئة من تنصيبها . ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب . وان تولية الانسان على مثله ليس ضررا لان الولاية ليست للشخص بل للشرعية ولان الوالى انما تمت بيعته عن مثله . فالتناس هم الولاة وليس الوالى . وان استتكَاف البعض من أن يولى مثله عليه هو تشخيص للشرعية وضياع لها وتحويلها الى مجرد رغبة فى السلطة وتنافس عليها . وان عزل الامام مصلحة وليس مفسدة ، سلام وليس فتنسة ، وهو أخف ضررا من ابقائه . فاذا كان تنصيب الامام واجبا اذا ما التزم بالشرع فان عزله يكون أيضا واجبا اذا ما أخل به (٥٥) . ويظل العيب فى هذا التصور هو صورة الامام القاهر المستبد العادل الذى يحقق مصالح الناس ولكنه قاهر يخشاه الناس مع أن البيعة لا تهر فيها ، والاختيار طوعية ورضا . وقد أدت هذه الصورة الى جعل الامام باستمرار قاهرا للامة ، وسلطانه غير مستمد منها ، يرعى مصالحهم بالقوة فيرغمهم ، فتسابق الناس على الامامة ، ونشأت الانقلابات كل منها يعلن عن تحقيقه لمصالح الامة .

ج - وجوبها على العباد عقلا . مهما كانت هناك من حجج شرعية او مصلحة لوجوب الامامة فان الشرع والمصلحة كلاهما من مقتضيات العقل . فالوحى والعقل والواقع وحدة واحدة تتأصل فيها حياة الناس يقوم الشرع على العقل والمصلحة كما تقوم المصلحة على الشرع والعقل ويكون العقل دعامة الشرع والمصلحة . لا يمكن اذن رفض الوجوب

(٥٥) الامامة فيها اضرار قول منفى لانه لا ضرر ولا ضرار فى هذا الموضوع وهذا الاضرار المنفى ينشأ من : (ا) تولية الانسان على مثله ليحكم عليه اضرار به لا محالة (ب) استتكَاف البعض من ذلك يؤدى الى الفتنة (ج) لما كان غير معصوم ويجوز منه الكفر والفسوق فان لم يعزل أضر بالامة وان عزل أدى الى الفتنة ، المواقف ص ٩٣٥ - ٣٩٦ .

العقل أي الوجوب المصلحي . فهو وجوب واحد مرة في الشرع ومرة في المصلحة . والوجوب العقلي لا ينافي الوجوب الشرعي لارتكازهما معا في الوجوب المصلحي (٥٦) . وان كل الحجج والتحليلات التي تقدم لنفي الوجوب العقلي بالرغم من تعددها وتنوعها لا تنفي الوجوب العقلي بل تشبهه مسبقا أو تتركه جانبا . فاعتبار الامام من باب التمكين ، لولا الامام لما كانت السموات والارض ولما صحح من العبد فعله . هو نقل للوجوب من العقل الى الوجود ، والعقل هو الوجود والوجود هو العقل . يستحيل التمكين لان المكلف قادر على التكليف دون امام ، خاصة اذا كان الصفات المطلوبة في الامام صعبة التحقيق . واعتبار الامام من جانب البيان وجواز خلو المكلفين منه يجعل المعرفة منقولة وليست عقلية ، ولا غنى للمعرفة العقلية عن المعرفة العقلية . واذا كان الامام حجة لله على خلقه ولا يخلو زمن من حجة سواء كان نبيا أو اماما فان ذلك الغاء لحجة العقول . أما اعتبار الامام من باب اللطف ، فان العقل ايضا لطف ، واللطف من الواجبات العقلية مثل المصلحة بالرغم من التقابل بين انصهار اللطف وانصهار المصلحة . اللطف هبة من اعلى والمصلحة اقتضاء من اسفل . واللطف يحتاج الى دليل وهو كونه معروفا من جميع عامة المسلمين وجميع المكلفين (٥٧) . لا يمكن رفض التأسيس

(٥٦) في ان الامامة غير واجبة من جهة العقل . لو وجبت عقلا لوجب ان يكون لها وجه وجوب اما تعلق بالتكليف او بالمنافع والمضار العاجلين وكلاهما شرعي ، الامامة ص ١٧ .

(٥٧) باب التمكين ، لولا الامام لما كانت السموات والارض ، ولما صحح من العبد فعل . التمكين بالقدر والالة وسائر ما يختص بهما والامام خارج من هذا كله ، باب البيان ، يجوز خلو المكلفين منه سواء من النبي أو محمد الامام (المعارف العقلية) ولا حاجة الى معصوم في ذلك ، باب اللطف ، واحتجت الامامية بانه لطف لان حال المكلف اقرب الى قبول الطاعات والاحتراز من المعاصي وهو واجب على الله قياسا على التمكين ، الامامة ص ١٧ — ٢١ ، الطبوع ص ٢٢٩ ، الموافق ص ٣٩٥ ، عند الامامية همسا لطف في الدين ، الشرح ص ٧٥٨ — ٦ ، الامام لطف لنا لنسلم بالضرورة وبعد استقراء العرف ان الخلق ان

العقلى للمشكلة السياسية . وان ضرورة وجود رئيس يجمع الكلم ويوفق بين الارادات الفردية ويعبر عن الارادة الجماعية وهى ضرورة عقلية وصليحية فى آن واحد ، يعلم اضطارا واكتسابا ، بداهة واستقراء . وكيف يؤدى التأسيس العقلى للقيادة أى تأسيسها على أسس لا عقلية ؟ وان الأدلة السمعية لتشير الى هذه الضرورة النظرية والعملية فى آن واحد . فالمصلحة ليست مجرد تحقيق منافع بل هى أساس عقلى . فإذا كانت وظيفة الإمام تعيين الولاة فى الامصار واقامة الحدود وتجهيز الجيوش ففى ذلك صلاح العباد ، والصلاح أصل عقلى كما هو وضع اجتماعى وأساس وجودى (٥٨) . كما أن الوجوب السمعى من حيث أدلة التواتر والاجماع لا يغنى عن الوجوب العقلى . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . كما ان الاجماع يقوم على رأى الجماعة واجتهاد المجتهدين وهو ما لا يتم الا بالعقل . وان القول بوجوب الامامة عقلا لا يطعن فى وجوبها سمعا بالاعتماد على التواتر والاجماع أو فى وجوبها مصلحة بناء على استقراء أحوال الناس والامم ولكن بتضافر الحجج وتكملة بعضها بعضا (٥٩) . ولكن لا يعنى ذلك القول بمواصفات معينة للإمام

==
كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ، واللفظ يجرى مجرى التمكن
ازالة المفسدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة
أيضا واجبة ، المحصل ص ٨١ .

(٥٨) الفرع الى رئيس يجمع الكلم ، ورفض القاضي معسرة ذلك
ضرورة أو اكتسابا ، الامامة ص ٢٧ — ٢٨ ، ضرورة الامام لاقامة
الحدود وارسال الجيوش والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ورفض
النزاع والخلاف ، الامامة ص ٤٦ — ٥٥٤ .

(٥٩) الحاجة الى امام للفصل بين السموم القاتلة وبين الاغذية
فالتكليف لا يتم الا بسلامة البدن . وهذا يتم بتواتر فى الرسول مثل
الصلاة . وهذا طعن فى الدين من هشام بن الحكم وأبى عيسى
الوراق وأبى حفص الحداد وابن الراوندى . والافضل طريقة متوسطة
بين العقل والشرع مثل ابن الاحوص والنويختية . والزيدية مثل الاصحاب .
الدليل السمعى كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ، التواتر والاجماع يغنى

منسل العصمة أو ضرورتها التي تعادل ضرورة النبوة وتفوقها أو إيقاف الحدود وإبطال الشريعة في حال غيابه أو عدم ظهوره تقيية حتى رجوعه أو عدم صحة الصلاة الا بالائتمام به أو عدم كفاية الوحي ذاته الا به فذاك أدخل في صفات الامام وشروط الامامة (٦٠) . اما اثبات وجوب الامامة عقلا عن طريق نقص البشر ، وجواز الاختلاف في المذاهب واحتمال خطأ الاستدلال فذاك اثبات للعقل عن طريق الطعن فيه . فكمال البشر في العقل . واختلاف المذاهب اعمال للرأى وهو من عمل العقل . وأخطأ الاستدلال نتيجة لاعمال العقل ويمكن تصحيحها بالعقل (٦١) . قد تكون الحكمة في رفض وجوب الامام عقلا هي الإبقاء على المشكلة السياسية ، اما مصلحة خالصة ، وبالتالي لابد من القضاء على وجوبها العقلي والسمعى ، ونكون أمام امامة الغلبة والقهر . اما اذا كان القصد الاكتفاء بالوجوب السمعى لحين تقرر السلطة السياسية والدينية من هو الامام وبالتالي تتمكن وتفرض الطاعة لاولى الامر . فان الوجوب

عن الامامة النظرية العقلية في المعارف ، الامامة ص ٣٥ — ٤٠ ، من ضمن حجج من يقول بالامامة عقلا أن الحجج تكمل بعضها بعضا ، والعقل حجة مع الحجة العقلية ، الامامة ص ٥٦ — ٩٨ .

(٦٠) من ضمن الحجج لاثبات الامام القيام بوظيفة الاستدلال عن المكلفين نظرا للعصمة أو حفلا للشريعة من امام معصوم من الغلط والسهو والكتمان وضرورة وجود امام معصوم والا انتهت الامامة الى ما لا نهاية ، وحجة عدم صحة الائتمام الا به أو الائتمام به والانقياد له ، وحجة اقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة الفء وحفظ البيضة ، وحجة عدم دلالة الكتاب والسنة الا بامام ، الامامة ص ٥٦ ! ٩٨ .

(٦١) هنالك عدة شبهات تقال من أجل وجوب الامامة عقلا مثل : عموم النقص في الناس وتكليفهم بالصواب في العلم والعمل فلا بد من رسول أو امام لازالة النقص من شهوة وغفلة ونسيان ، وجود السهوة والغفلة والشهوة والنقص والتقصير ، جواز الاختلاف في الفقه والاجتهاد ، الامامة ص ٧٠ — ٩٨ .

العقلي (٦٢) يصبح ضروريا . فالعقل يدل على الوجوب . ويدل عليه مباشرة دون اللجوء الى اللطف . فالوجوب من المعارف الضرورية والامامة جزء من المعارف . وهى واجبة على العوام وواجب على الخواص ، واجبة على الجمهور وواجب على العلماء . فاذا أمكن تزييف وعى الجمهور فان وعى العلماء يند عن هذا التزييف . ولما كان العلماء ورثة الانبياء وكان الفقهاء قادة الامة فالامامة اوجب عليهم . الامامة فرض عين وليست مجرد فرض كفاية ، كل مسلم مسؤول عنها ما دام قد بايع . الامامة حق البيعة ، والبيعة على الامة عوامها وخواصها (٦٣) .

(٦٢) هناك بعض الحجج الجدلية التى تحاول نفى الوجوب العقلى بالاعتماد على العقل مثل : ان كانت واجبة وجب أن يحل محله عند الغياب ، ان كانت واجبة لكان فقدها يخل بمصالح الدين ، ان كانت واجبة لكان لا يتم الا برضا الجميع وهو متعذر ، ان كان واجبا كان اماما واحدا لا يعزل . الخ ، الامامة ص ٥٥ - ٥٦ .

(٦٣) عند اصحاب اللطف من المعتزلة الامامة واجبة لكونها لطفا فى الشرائع ، الموافق ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، كما ذهبت اكثر طبوائف الشيعة الى وجوب الامامة عقلا لا شرعا ، القاية ص ٣٦٤ ، وذهبت الامامية الى وجوب الحاجة الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ - ٨٦٠ ، فى حين انها عند جمهور أهل السنة واجبة على العباد سماعا ، التفاتانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، ولكن عند الجاحظ وأبى الحسن البصرى يدل العقل على الوجوب ، المحصل ص ١٧٦ ، المعالم ص ١٥٣ --- ١٥٤ ، الموافق ص ٣٩٥ ، عند المعتزلة المعارف ضرورية ، ولابد من معرفة الامام ، ولا تشمل الخصومة فى الدين ، مقالات ح ١ ص ١١٦ - ١١٧ ، وعند الزيدية الامامة واجبة عقلا ، الموافق ص ٣٩٥ ، المعالم ص ٢٢٨ | ٢٢٩ ، معرفة الامام واجبة ولا يعنى ذلك سواء كان أم لم يكن بل ان كان ظاهرا يدعو الى نفسه ، وعند الجرجاني انها لا تجب على الكافة والعوام وانما هى تكليف للعلماء وحدهم ، الشرح ص ٧٤٩ - ٧٥٠ .

ثالثا : كيفية ثبوتها .

إذا وجبت الإمامة وكانت ضرورية بالسمع وبالعقل وبالمصلحة فكيف تثبت وما الطريق الى تثبيت الامام ؟ الحقيقة أن الاختيارات عديدة سواء من حيث العقل أو من حيث الواقع ، من حيث الاحتمال النظري أو من حيث التحقيق التاريخي . قد تثبت الإمامة بالنص والتعيين سواء كان هذا النص في أصل الوحي في القرآن أو في السنة أو وصية من امام على امام . وقد يكون النص كافيا بمفرده أو يصاحبه دليل آخر من المعجزة أو العقل أو الفعل بالخروج على الامام الظالم . وقد يشير النص الى الامام باسمه وعينه وقد يشير اليه بصفته ورسمه دون تعيين له كشخص ، ثم يسهل التعرف اليه بمطابقة الاوصاف في الاشخاص وتحققها فيهم . وفي الاتجاه نفسه قد تكون الإمامة وراثية يقوم الدم فيها بدور النص أو الوصية . وفي اتجاه معارض تمامًا تكون الإمامة بالبيعة . والبيعة اختيار وعقد اما من جمهور الأمة وعامة الناس أو من أهل الحل والعقد ، ممثلي الأمة ، المحافظين على الشرع ، والمدافعين عن مصالح الناس . وقد يتحدد الاختيار للامام بناء على كثرة الاعمال أى عن استحقاق شخص للامام أو عن تحققها بالغلبة والقهر ، وفي هذه الحال تفقد البيعة أساسها الاول وهو الاختيار الحر . وبالرغم من وجود احتمالات أخرى تجمع بين النص والاختيار ولكنها في الحقيقة تعيينات لها في التاريخ ووصف لحوادث معينة مثل قبول النص في الأئمة الثلاثة الأوائل ثم السفاء البيعة بعد ذلك أو قبول البيعة للأئمة الثلاثة الأوائل ثم مبايعتهم بعد ذلك مما يدل على حدوث الخلاف بعدهم فقد ظل الاختيار بين اتجاهين رئيسيين ألا وهما ثبوت الإمامة بالنص والتعيين أو ثبوتها بالعقد والاختيار (٦٤) . أما الاحتمالات الأخرى فقد اندرجت تحت التيارين

(٦٤) الكلام في فرق الإمامة . اختلف الناس فيها الى عدة فرق :
(أ) النص وتقول به الإمامية والبكرية (ب) النص في الأئمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقي (ج) الموارثة عند العباسية (د) العقد والاختيار عند المعتزلة والمجبرة (هـ) كثرة الاعمال عند الجاحظ وعباد ، وذهب عباد الى مثل ذلك في النبوة (و) الغلبة عند الخوارج ، الشرح ص ٧٥٣ —

الرئيسيين ولم يتم تطويرها . اذ تدرج الامامة بالوصية أو الوراثة نحت
الامامة بالنص والتعيين . كما تدرج الامامة بكثرة الاعمال وبالغلبة تحت
الامامة بالعقد والاختيار ولكل حالة واقع تاريخي وكان هذا الواقع
التاريخي هو الذي فرض نفسه كحالة نظرية ، مما جعل امر تجريد
النظرية من ملاسباتها التاريخية امرا صعبا (الفصل بين التعيين وامامة
على والاختيار وامامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز)
حتى لتصعب الاجابة على سؤال : ايهما اصل وايهما فرع ؟ هل النظريتان
تنظير للواقع التاريخي أم أن الواقع التاريخي تحقيق للنظريتين ؟ ووصية
امام على امام بعينه قد تكون صحيحة ولكنها غير واجبة اذا ما تغيرت
المصالح والظروف خاصة وأن اختيار الجماعة خير من اختيار الفرد
حتى ولو كان اماما . وقد يتغلب الهوى على الامام في وصيته حتى ولو
كان اتى عن بيعة . ويمكن للوصية أن تكون مجرد افتراض ولا تصبح
شرعية الا ببيعة تعلن عن قبول الناس لها . وفي هذه الحالة لا يستمد
الامام شرعيته من الوصية الاولى بل من البيعة الثانية . والوصية جائزة
في كلتا الحالتين النص والتعيين من ناحية ، والعقد والاختيار من ناحية
اخرى . الاولى من امام الى امام دون ما حاجة الى توثيقها ببيعة في
حين ان الثانية تبدأ من امام الى امام ثم تنتهي عن طريق التوثيق
بالبيعة (٦٥) . اما الوراثة فانها تثبت في حال النص والتعيين وتنفي في حالة

٧٥٤ ، واختلفوا في الامامة هل هي بنص أم قد تكون بغير نص الى فرقتين:
(أ) لا تكون الا بنص من الله وتوقيف وكذلك بغير نص ولا توقيف بل بعقد
اهل العقد ، مقالات ح ٢ ص ١٣٢ . واختلفوا في تعيين الامام هل هو
ثابت بالنص أم بالاجماع . والقائلون بالنص اختلفوا هل هو على
شخص بعينه أو ورد بذكر صفته . والقائلون بالاجماع اختلفوا هل هو
اجماع الأمة التام أم جماعة اهل الحل والعقد ، النهاية ص ٨٠ —
٨١ .

(٦٥) اختلفوا في مهام الامام وحقوقه ، هل له أن يوصي الى
غيره من جهة وجوب الامامة ؟ أجاز ذلك قوم وأنكره آخرون ، مقالات

العقد والاختيار . ولكن الواقع التاريخي أحيانا يناقض الوراثة حين اثباتها (٦٦) . أما كثرة الاعمال فهي أدخل في شروط الامام بالعقد والاختيار . أما الامامة بالغلبة والقوة فهي مجرد تبرير لواقع دون تأصيل نظري . إذ انها مناقضة للبيعة والاختيار .

ح — ٢ ص ١٣٧ ، واختلفوا في الوصية بالامامة الى واحد بعينه ، ا يصلح لها أم لا ؟ الى عدة فرق : (أ) عند الاصحاب وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج ، الوصية صحيحة جائزة غير واجبة . واذا أوصى بها الامام لمن يصلح لها وجب على الامة انقاذ الوصية كما أوصى أبو بكر بها الى عمر واجمعت الصحابة على متابعتها . وان جعلها الامام شورى بين قوم بعده جائز كما فعل عمر . (ب) عند سليمان بن جرير للامام الوصية بالامامة الى واحد بعينه ولكن لا يلزم الامة تنفيذ الوصية الا بعد الشورى . وتشهد قصة أبي بكر وعمر ببطلان ذلك وهو يقول بصفة اماميتهما (ح) عند قوم من الامامية لا مدخل للوصية في الامامة وان طريقتها النص من الامام على من يكون بعده ، الاصول ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وعند البشرية اصحاب محمد بن بشر والقرامطة اوصى موسى بالامامة اليه ، المحصل ص ١٧٧ .

(٦٦) وقد اختلفوا في الامامة هل تتوارث الى فرقتين : الاولى تثبتها والثانية تنفيها ، مقالات ج ٢ ص ١٣٦ ، ولا خلاف بين أحد من أهل الاسلام أنه لا يجوز التوارث فيها سواء بلغ أم لم يبلغ ، حاشا الزوافض فانهم أجازوا كلا الأمرين ، الفصل ح ٥ ص ٧ ، اختلفوا هل تكون موروثة ؟ الى ثلاث فرق : (أ) كل من قال بامامة أبي بكر قال انها لا تكون موروثة (ب) الراوندية القائللة بامامة العباس مختلفون الى فرقتين : الاولى من زعم أن العباس استحق الامامة بنص النبي ينفي انها وراثة منه ، والثانية من زعم أنه استحقها وراثة من النبي لانه كان من عصبة دون بنى أعماله (ح) والقائلون بامامة على مختلفون الى فرقتين : الاولى الزيدية الجارودية تقول بأن النبي نص على امامة على بالوصف دون الاسم ثم ورثها عن علي ابنه الحسن والحسين . ثم انها على الميراث في هذين البطنين لا في واحد بعينه . ولكن من خرج منهم شاعرا سيفه يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الامام . أما الثانية وهم أكثر الامامية فانها تقول بأن الامامة موروثة . وهذا خطأ على أصولهم لقولهم ان الامامة بعد أن كانت للحسن ثم الحسين فلو كانت وراثة لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه . وعند الكيسانية الامامة بعد الحسن (الحسين) لأخيه محمد بن الحنفية وهذا خلاف الميراث من الانح ، الاصول ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

١ — هل تثبت الإمامة بالنص والتعيين ؟

قد تثبت الإمامة بالنص وحده . وقد يكون النص ضروريا — وان كان هناك اختلاف في تأويله — أو جليا ظاهرا لاختلاف عليه أو خفيا مستنبطا مع ذكر العلة . وقد يكون النص مقرونا بدليل من معجزة أو عقل أو خروج (٦٧) .

١ — النص الحلي والنص الخفي . والحقيقة أن جواز الإمامة

يكون بالنص عند جمهور الأمة بصرف النظر عن فريثها ولكن الخلاف هو هل تعقد بالاختيار أيضا أم بالنص وحده (٦٨) ؟ وفي هذه الحالة يكون النص جليا واضحا ظاهرا على إمامة شخص بعينه ، هو الامام الرابع وإنكار ذلك يرتقى إلى مرتبة الكفر . وإن لم يكن النص جليا واضحا على اسمه وشخصه فإنه يشير إلى صفته ورسمه . والنص من الله إلى الرسول ثم من الرسول إلى الامام . وقد يشفع ذلك الوصية من الامام على من بعده ، فالوصية استمرار للنص في التاريخ . وكل امام يأتي دون الامام المفصوص عليه يكون اماما ظاهرا مفتصبا للسلطة ويضل من بايعوه ، ويصل هذا وهؤلاء إلى حد الكفر (٦٩) ويثبت النص

(٦٧) المخالفون على ضروب من يقول (أ) بالنص فقط (ب) النص الضروري وان اختلفوا في حقيقته (ج) النص الظاهر (د) النص بدليل مستنبط كسائر الأدلة مع ضرورة ذكر العلة فيه (د) النص والأعجاز ، الإمامة ص ١٢ ، ولا يخلو النص من وجهين : (أ) أن يبلغ مبلغا يعرف قصده عليه السلام ودينه ضرورة (ب) ألا يعرف ذلك وهو على ضربين : الاول نفس النص يعلم ضرورة مثل القرآن ويرجع الاستدلال ، والثاني نفس النص يثبت استدلالا اما على وجه لا يحتمل أو على وجه يحتمل ، الإمامة ص ١١٢ — ١١٣ .

(٦٨) أجمعت الأمة على أنه يجوز اثبات الإمامة بالنص ولكن اختلفوا فيما إذا كان يجوز بالاختيار أم لا ؟ المقالم ص ١٥٨ — ١٥٩ .

(٦٩) عند الإمامية بالسمع والتعيين فيها مستندة النص ، الغاية ص ٣٧٤ ، الملل ح ١ ص ٣٥ ، ٣٦ ، عند الإمامية الطريق إلى الإمامة

بحجتين . الأولى أن الاجتهاد باطل لانه يعرض للخطأ . والامامة لا تحتل
الخطأ فهي أصل من أصول الدين . والحقيقة أن هذا إبطال لأصل من
أصول التشريع في علم أصول الفقه . ولا يمكن اثبات أصل في علم
أصول الدين بانكار أصل من علم أصول الفقه ، فكلاهما علم الأصول ،
والا لتنافت الأصول ، وأبطل بعضها بعضا . والثانية أن العصمة لا
تعرف اجتهادا بل تعرف بالنص . والحقيقة أيضا أن هذا اثبات للعصمة
وليس اثباتا للامامة ، اثبات للصفة وليس اثباتا للموصوف . كما أن
العصمة متنازع عليها وليست صفة مقبولة باجماع الأمة . ولا يمكن
اثبات الامامة اعتمادا على شيء لم يثبت بعد . كما لا يمكن اثبات أصل
وهو الامامة على فرع لها وهو العصمة والا لثبت الكل باثبات الجزء (٧٠) .

الاثني عشر النص الجلي الذي يكفر من أنكره . ويجب تكفيره فكفروا
لذلك صحابة النبي ، الشرح ص ٧٦١ ، قالت الامامية بالنص الجلي على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، المواقف ص ٤٢٢ ، وبايعت
الشيعية عليا على الخصوص وقالوا ، امامته وخلافته نصا ووصاية
اما جليا ، الملل ح ٢ ص ٦٨ ، وعند الامامية امامة علي بعد النبي نصا
ظاهرا وبقينا صادقا من غير تعريض بالوصف بل اشارة اليه بالعين
لانه أهم موضوع في الدين ، الملل ح ٢ ص ٩٤ - ٩٥ ، وعند الامامية
الجارودية الزيدية والراوندية (العباسية) الامامة طريقها النص من الله
على لسان رسوله على الامام ثم نص الامام على الامام بعده ، الأصول
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، وعند الامامية نص النبي على توليه علي وعلى أن
من تولاهما غيره فهو ظالم ، الارشاد ص ٤١٩ ، وعند الاثنى عشرية نص
النبي على امامة علي نصا جليا لا يقبل التأويل المحصل ص ١٥٩ ،
وأجمع جمهور الرافضة على أن النبي نص على امامة علي باسمه
وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة
النبي وأن الامامة لا تكون الا بنص وتوقيف وهم يدعون الامامية لقولهم
بالنص على امامة علي ، مقالات ح - ١ ص ٨٧ - ٨٨ .

(٧٠) لهم حجتان : (أ) إبطال الاجتهاد (ب) وجوب عصمة الامام .
والعصمة لا تعرف بالاجتهاد وانما يعرف المعصوم بالنص ، الأصول
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، احتج المخالف أنه يكون واجب العصمة ولا سبيل
الى معرفته الا بالنص ومبيننا أو وجوب العصمة باطل ، المعالم ص

وقد يقال ان الإمامة لما كانت واجبة بالنص فإن النص قد حصل ووقع ولكنه لم ينقل . ومع ذلك تثبت الإمامة بثلاث حجج : الأولى انه اذا كان الامام معصوما ولم تثبت العصمة في أحد من الصحابة كان الامام الرابع لانه هو المعصوم . وهى حجة تقوم على أن العصمة هى الاصل ، وانها أمر قد تم من قبل . كما أنها تقوم على برهان الخلف وهو يثبت الشيء عن طريق نفي نقيضه وهو برهان ضعيف . والثانية أنه اذا ثبت أن الامام هو الافضل وثبت أن الامام الرابع هو الافضل كان هو الامام وان لم ينقل النص . وهى حجة شرطية تتوقف على صحة الشروط . وحتى لو كان صحيحاً فانها تعتمد على اثبات في الواقع أن اماماً بعينه هو أفضل من غيره ، وكثير من الصحابة فضلاء ، ويشاركون في الفضل . وقد يكون الامام هو المفضول لاعتبارات عملية ، حقناً للدماء ، ودعاً للفتنة . والثالثة انه اذا صح القدح في غير الامام الرابع فانه يكون هو الامام وان لم ينقل ذلك نص . والحقيقة أن القدح في أحد ليس حجة ضده لانه يأتي من الخصوم ولأن المقدوح فيه معروف له بالفضل والتقوى والصلاح ويشهد له بذلك كما يشهد للامام (٧١) .

لا يمكن أن يكون طريق اثبات الإمامة هو النص الجلى والا لكان رده كفراً وبالتالي أدى الى تكفير الصحابة وجمهور الأمة . ولا يجوز أن

١٥٨ — ١٥٩ ، وقد مال النظام الى الرفض ووقيعته في كبار الصحابة . قال أولا لا إمامة الا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً . وقد نص النبي على في مواقع وأظهره اظهاراً لم يشتبه على الجماعة الا أن عمر كتم ذلك . وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة ، الملل ج ١ ص ٨٦ .

(٧١) ان الإمامة اذا لم تكن بنص فيجب أن يكون النص حاصلاً وان لم ينقل ، وذلك بطرق ثلاث : (أ) اذا كان الامام لابد أن يكون معصوماً ، ولم يثبت في الصحابة من نعلم عصمة غيره فيجب أن يكون هو الامام (ب) اذا ثبت أن الامام لا يكون الا الافضل وثبت أنه الافضل كان النص على امامته وان لم ينقل (ج) اذا صح في غيره أنه لا يصح للإمامة لوجوه من القدح في أبى بكر وغيره فيجب أن يكون علياً وان لم ينقل نص ، الإمامة ص ١٣١ — ١٣٣ .

يكون أمرا مهما في الدين مثل الإمامة ، له نص خفى ولم يعلم ضرورة والا
نجاز ورود نص في صلاة سادسة أو سابعة أو جازت زيادة أصل
فيه . ولو كان هناك نص ثابت لعلمت صحة ثبوته كالعلم بالشرع
ضرورة دون الهام أو اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف عام
في الشرع ، لا يعرف البعض دون البعض . كما ان شروط التواتر تمنع
من التعصب والهوى والكتمان مثل تجانس انشار الرواية في الزمان بين
اولها ووسطها وآخرها درءا لمؤمرات الصمت . ولا يعقل ان موضوعا
مثل الإمامة به صلاح الامة وتحقيق وحدتها والدفاع عن أرضها وتحقيق
المصلحة فيها بين أفرادها واخذ حقوق المظلومين وهو أهم من الاستنجاء
والمسح على الخفين والتهيم والفسائط ولا ينقله الكافة عن الكافة .
لو ثبت نص لنقله الناس ولما سكتوا عن روايته . وان النص
على الخلافة واقعة عظيمة ، مثلها يجب اشتهارها بحيث يعرفها
الموافق والمخالف . وقد أشد النزاع حولها وتطايرت الرقاب
مما ينفي احتمال السكوت وعدم النقل . وكيف يمسك الصحابة ،
وهم المعروفون بالتقوى والصلاح عن نقل نص ظاهر ويبدلوه الى
الاختيسار وهم الصفوة الاولى ، والقُدوة في العلم والعمل ؟ ولا يمكن
ثبوت الإمامة بنص خفى فلم يخف شيء على الصحابة وهم المشهود لهم
ساعلم وفهم المتاصد والغايات . وكيف يمسك الرسول ذاته عن أهم الابواب
ولا ينطلق فيها بنص ولا يشير الى شخص معين حتى وصلت الامور الى
هذا الحد من الاختلاف وضياع الحق مع الباطل ، وهو الذي لم يترك شيئا
في الدين الا وبينه ، حتى كمل الدين وتركه على الواضحة ، لئلا
كنهاره ؟ (٧٢)

(٧٢) لو كان النص عاما ان يكون جليا أو خفيا . لا يجوز ان يكون
جليا والا لكان الراد له كافرا . وذلك تكثير للصحابة . ولا يجوز ان
يكون خفيا نظرا للعالم الضروري وللشهود مثل الصلاة . وأما النص
الخفى فانه لا يفوت على علم الصحابة ، الشرح ص ٧٦٢ — ٧٦٣ ،
لو كان ثابتا لعلم صحته وثبوته دون شك كالعلم بالشرع ضرورة دون
الهام أو اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف عام في الشرع
ولا يعرف البعض منه دون البعض ، وشروط التواتر تمنع من التعصب ،

وكما غاب النص على الإمامة على الإطلاق غاب النص على إمام بعينه ، الإمام الرابع . فقد تأخر عن بيعة الإمام الأول ثم بايعه دون إكراه . وبايع الإمام الثاني طواعية . ودخل مع الستة في الشورى دون مناداة بحق زائد . ولو كان هناك نص عليه لإظهاره ولكنه لم يفعل مع أن الدحابة قبلوا الرد بالنصوص . وقد أظهر الإمام الرابع كثيرا من النصوص واستدل بها دون أن يكون واحد منها نصا على إمامته . كما روى حديث الشورى وله نيف وسبعون دلالة . وروى أحاديث على إمامته وفضله دون أن يكون أحد منها نصا على إمامته وكان الأولى أن يذكره نظرا لعهموم البلوى بها . لو كان هناك نص لنقله أهل التواتر خاصة وأن طالبى الإمامة لأنفسهم كانوا قللة ، وكان الباقون يعظمون الرسول ويخشون من مخالفته . وقد حدثت أسباب توجب نصرته الإمام الرابع وتدعو إلى إذاعة الخبر المنصوص عليه فيه . كما تدعو شجاعته وعظمة أتباعه ومطالبة الأنصار الإمامة وهو منهم . فلو كان النص موجودا

الإمامة ص ١١٣ - ١٢٠ ، ويعطى أهل السنة حججا ثلاثة : (١) كيف أمسك الصحابة عن نص ظاهر الاختيار وهم الصفوة الأولى ؟ (ب) كيف يحتاج الخلق إلى معرفة من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع ، وينصف المظلوم من الظالم ويحاجج المخالفين باللسان والسيف أحوج من مسائل الاستنجاء والمسح على الخفين والتيمم بالتراب ، ولا ينقل الأول وينقل الثانى ؟ (ج) كيف أمسك الرسول عن أهم الأبواب ولم ينطق به نصا ولا أشار إلى شخص معين يوصف حتى بقيت الأمة على اختلاف وباطل وجهل ؟ هل يترك الرسول الأمر فوضى ؟ النهاية ص ٤٨٥ - ٤٨٧ ، لم يثبت النص . ولو ثبت لنقل ، ولما تصور سكوت القوم في موضع اختلاف الناس ، النهاية ص ٤٩٠ ، مات الرسول ونفذ جمهور الصحابة بالآلاف . ولا يعقل اتفاق عشرين ألف متناذب بذى المههم والنيات على أخفاء عهد . لم توجد رواية لنص حتى لجهول . وتأخر على ستة أشهر وما أكرهه أحد على البيعة ثم بايع عمر غير مكره . وقبل دخول الشورى في ستة ، الفصل د ٤ ص ١١٤ - ١١٥ ، النص على الخلافة واقعة عظيمة ومثلها يجب اشتهاؤها بحيث يعرفها الموافق والمخالف ، المحصل ص ١٥٩ - ١٦٢ ، لو رد نص على إمام بعينه لعرفته الأمة وتواتر مثل باقى الأمور الشرعية ، النهاية ص ٤٨٠ - ٤٨١ .

لواجههم به . ولا يتورع عن اخفاء نص أو الامساك عنه وهو المشهود له بالشبهة وعدم الخوف . وفي مثل هذا الحدث الضخم لا روع ولا تقوى يغنيان عن المجابهة . ولم يذكر النص وهو في ستة من الشورى . وبعد مبايعته كاهام رابع لم يبايعه الناس بناء على نص بل عقدا واختيارا . وان حجة التاريخ أقوى حجة وهى عدم انكار امامة الخلفاء الثلاثة الاوائل وعدم انكار الخليفة الرابع لهم . فلا يعقل الا يعترض احد والا يعترض الخليفة الرابع نفسه (٧٣) . فاذا بطل التعيين بالنص صحت

(٧٣) قبل عمر رد على له في اقامة الحد على الحامل ورد معاذ له ورد امرأة له وقوله لولا على لهلك عمر ، لولا معاذ لهلك عمر ، كلكم افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ، الشرح ص ٧٦٣ — ٧٦٤ ، ولو كان هناك نص لكان اما أن يوصله النبي الى أهل التواتر أو لا يوصله . والاول باطل لان طالبي الامامة لانفسهم كانوا قلة ، والباقيون يعظمون الرسول ومخالفته تعنى العذاب خاصة وقد حصلت أسباب توجب نصرة على منها : شجاعته امام ضعف أبى بكر ، واتباعه كانوا في غاية الجلالة (فاطمة ، الحسن ، الحسين ، العباس ، وأبو سفيان في غاية البغض لأبى بكر ، وحدث على على طلب العمامة من أبى بكر وانتزاعها من يده ، وسل الزبير السيف على أبى بكر) . بل ان الانصار طالبوا الامامة لانفسهم فمنعهم أبو بكر فلو كان النص موجودا لوجه به أبو بكر . اما الا يوصل الرسول النص لاهل التواتر فبعد لان الأحاد لا يكون حجة ، وهذه خيانة للرسول . وان عليا كان راويا وذكر جملة النصوص الخفية دون نص التعمين ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، ولا يجوز القول بأن عليا أمسك عن النص خوف الموت وهو الاسد شجاعة . حدث نزاع ضخم ولم يثقل أحد بنص ولماذا لم يقيم معه قوم بدافعون عنه ؟ ولماذا لم يذكر النص ثلاث مرات في فرض تولية أبى بكر وعمر وعثمان ؟ وقتل على للقوم كان في الحرب التي يبغيها الجميع استشهادا . وبايعه الناس جميعا بعد مقتل عثمان دون أن يذكر أحد نصا ، الفصل د ٤ ص ١١٥ — ١١٩ ، عند أهل السنة ليس من النبي نص على امامة واحد بعينه على خلاف قول من زعم من الرافضة أنه نص على امامة على نصا قطعوا بصحته . ولو كان كما قالوه لنقل ذلك نقل ثلة ولا يفصل من ادعى ذلك في على مع عدم التواتر في نقله ممن ادعى مثله في أبى بكر أو غيره مع عدم النقل فيه ، الفرق ص ٣٤٩ ، ما نص النبي على امامة أحد بعده وتوليته . ولو نص ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية الرسول ولاية وكما اشتهر كل أمر خطير ، اللع ص ١١٤ — ١١٥ ، لانه لو رد نصا فهو اما أن يكون

الاختيار بالعقد . وان أكبر دليل على بطلان النص هو الاختلاف حول المنصوص عليه باسمه وعدم ظهور علم ثابت يحسم الامر ، ولو كان هناك نص لقليل أمام الجمهور فيصبح متواترا أو أمام واحد واثنين ، فيصبح أحادا . والاول غير منقول والثاني لا يورث العلم . ولو كان واجب لبينه الوحي وتعلمته الامة . واذا كان النص يعلم ضرورة أو جوازا فلا ضرورة من العقل يقتضى التخصيص على شخص معين . والجواز من خبر الآحاد وهو لا يورث العلم . والنص الجلى لا ينكتم ولا يمكن إخفاؤه والنص الخفى لا سبيل الى علمه الا بتأويل مظنون . وان معظم النصوص المروية انما تهدف الى استعمال حجة السلطة ضد حجة العقل ، وتهدف الى زعزعة النظام القائم . فهو سلاح سياسى أكثر منه برهانا علميا (٧٤) . وقد يبطل النص بالنظرية العامة فى الخبر على

قطعيًا أو ظنيًا . لا جائز أن يكون قطعيًا والعادة تحيل الاتفاق من الامة على تركه واهمال النظر لموجبه وان كان ظنيًا بالنظر الى المتن والسند أو بالنظر الى أحدهما فادعاء العلم بالتخصيص اذ ذاك يكون محالا . والاكتفاء بمحض الظن مما لا سبيل اليه هنا لما فيه من مخالفة الاجماع القاطع من جهة العادة . لم يرد فى ذلك شيء من الاخبار ولا نقل شيء من الآثار على لسان الثقات والمعتمد عليهم من الرواة ، ولا متواترا ، ولا أحادا غير ما نقل على لسان الخصوم وهم فيه مدعون وفيما نقلوه مجتهدين ولا سيما مع ما ظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم وسلوكهم طرق الضلال والبهت بادعاء المحال ومخالفة العقول وسبب أصحاب الرسول ، الفاية ص ٣٧٦ — ٣٧٧ ، لو كان نص لما خفى والدوافع تتوافر على نقله ، الملل ح ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(٧٤) يذكر أهل السنة حججا كثيرة لابطال النص منها أن المنصوص عليه باسمه عليه اختلاف بين فرق الشيعة ، وأن شدة الحاجة اليه لم تساعد فى ظهور علم أحد منهم ، لو قال النبى نصا لقال اما امام الجمهور فيتواتر أو امام واحد أو اثنين فيكون أحادا لا يورث العلم ، التهيد ص ١٦٤ — ١٦٩ ، ولو كان واجبا على الرسول لبينه وتعلمته الامة ، الاصول ص ٢٨٠ ، هل يعلم النص ضرورة أم جوازا ؟ الطريق الى الضرورة العقل ، والعقل لا يقتضى التخصيص على شخص معين . والخير اما تواتر أو احاد . ولا يوجد تواتر والواحد لا يورث العلم .

ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٧٥) . فبالرغم من كون الاسامة احدى الموضوعات الظنية الا ان كيفية ثبوتها هو من الامور القطعية ويتطلب ذلك الاعتماد على الحديث والاخبار كنظرية مستقلة في المعرفة ابتداء من تعريف الخبر وأقسامه حتى شروط التواتر . فالخبر جملة خبرية لا انشائية ، قول يحتمل الصدق والكذب . وينقسم الى ما يعلم صدقه قطعاً ، وما يعلم كذبه قطعاً ، وما يحتمل الاثنين . الاول ما وافق المعلوم قطعاً بضرورة أو دليل قاطع مثل الخبر عن انحسوسات وعن الضرورات . والثاني ما خالف الاول ، والثالث ما يجوز فيه الصدق والكذب أو النفي والاثبات . الاول فقط يفيد العلم القطعي ، ونموذجه الخبر المتواتر في حين أن الثاني لا يفيد العلم القطعي . أما الثالث فلا يفيد الا الظن . فالخبر المتواتر يعمل باضطرار لانه يخبر عن حس أو بديهة طبقاً لمجريات العادات وليس عن نظر أو استدلال . كما أن عدد رواته يكون كافياً بحيث يؤدي الى درجه حصول اليقين . والرواة عادة مستقلون عن بعضهم البعض الامر الذي يمتنع معه اتواطؤ على الكذب . والنص الذي تجب به الامامة ليس خبراً متواتراً وبالتالي لا يفيد العلم القطعي . وبالتالي فلا بد أن تجسد بعض

النص الجلي لا يكتم أمام الجمهور والنص الخفي لا سبيل الى علمه ، الارشاد ص ٤١٩ — ٤٢١ ، في أن النص على الامامة غير واجب ولا ثابت من جهة السمع . الامامة ص ١١٢ ، واذا فسد النص صح الاختيار ولا يوجد الا هذين الطريقتين ، التمهيد ص ١٦٤ — ١٦٥ ، رواية الشيعة للخبر من وضع ابن الراوندي أولاً ثم أشهره الشيعة ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، ويأخذ الخياط موقف المتشكك من نوايا الشيعة في القول بالنص داخلاً في القلوب ومشتتاً في الضمائر ، ونحن لا نأخذ الا بالاقوال والحجج ، الانتصار ص ١٣٤ — ١٣٧ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٧٥) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامناً ، مناهج الادلة .

مسائل علم أصول الدين حلها في علم أصول الفقه (٧٦)

ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج . وقد تقف المعجزة وحدها كدليل بديل عن النص أو معه فيختلط اثبات الامامة باثبات النبوة . وإذا لم تكن المعجزة دليلا على النبوة فالأولى ألا تكون دليلا على الامامة (٧٧) .

وقد تثبت الامامة بالنص مقرونا بالعقل لان العقل يقتضى أن تكون الامامة نصا وليس اختيارا ، تعيينا وليس عقدا . لا يمكن القول بالنص وحده دون تدخل العقل اما في ضرورة وجوبه أو في اثباته أو

(٧٦) نذكر القواطع منها ونميز المجتهدات عن القطعيات . والترتيب يقتضى الكلام في الاخبار ومنازلها فانها معنى الامامة ، حقيقة الخبر . ما يوصف بالصدق والكذب . وهو من أقسام الكلام مثل الامر والنهي والتلف والاختيار . وهي لا توصف بالصدق أو الكذب . قسمة الخبر الى : (أ) ما يعلم صدقة قطعا وهو ما وافق مخبره المعلوم قطعاً بضرورة أو دليل قاطع كالخبر عن المحسوسات وعن الضرورات (ب) ما يعلم كذبه قطعاً وهو ما يخالف السابق (ج) ما يجوز فيه الصدق والكذب الى النفي والاثبات ، قسمة الخبر ايضا الى : (أ) ما لا يترتب عليه العلم بالخبر عنه (ب) ما يترتب عليه العلم بالخبر عنه وهو الخبر المتواتر اذا توافرت شروطه وتكاملت صفاته ، الارشاد ص ١٠ — ١٣ ، الشرح ص ٧٦٨ — ٧٧٠ ، الكلام في النص اما ان يكون متواترا يقتضى الاضرار أو الخبر الذى يصفون به ما نعلم معه انه حجة واما ان يكون من اخبار الآحاد ، الامامة ص ١١٣ ، ومن شروط التواتر (أ) أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة من حس أو بديهية وليس عن نظر أو استدلال ، وجريا وراء العادات دون خرقها (ب) أن يزيد عددهم عن التواطؤ في العرف دون تحديد للعدد بخمسة أو ثلاثة أو أقل الجمع . اما شروط العدالة ففى الآحاد ، اما صحة الاجماع فمكانه في علم أصول الفقه . الارشاد ص ١٧ — ١٨ ، انظر ايضا رسالتنا الاولى .

Les méthodes d'Exégèse, ière partie

(٧٧) المعجزات لا تظهر الا على الانبياء وليس على الامراء والولاة أو العمال ، الامامة ص ١١٣ ، انظر ايضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحي ، ثالثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

في فهمه ومعرفة علمه ومكانه . وهذه اشبه بالحجج العقلية على ثبوت
الامامة بالنص ، منها : ان امرا مهما في الدين كهذا لا يترك لاختيار الامة
بل لابد من النص عليه وكان الاختيار ليس موضعا للثقة . والنص
ادعى الى الاتفاق من الاختيار الذي يوقع الخلاف ويسبب الشكوك
والبغضاء مع ان الخلاف على تأويل النصوص ليس بأقل من الخلاف في
الاختيار والعقد . كما ان الصلاح يقتضي النص على الامام وتعيينه
وكان الاختيار اسوا من النص وأقل صلاحا منه مع ان به ضمان أكثر
نظرا لانه يقوم على الاجتهاد والاختيار الحر . وأخيرا لو جاز ثبوت
الامام بغير نص لجاز ثبوت النبی وكان الامامة مثل النبوة . مع ان النبوة
تبليغ للوحي فهي قضية دين ودنيا في حين ان الامامة تنفيذ للوحي فهي قضية
دنيا فحسب ونيس فيها تبليغ وحى ، وظيفة عملية حرفة وليس لها
اي دور معرفي مثل النبوة (٧٨) . وان كل الشبه التي وردت لتأسيس
التعيين بالنص على العقل مردود عليها . أولا اذا كان الامام حجة
ومستودعا للشريعة وقيما يحفظها ويؤديها فان ذلك يستدعى بالضرورة
تعيينه بالنص بل يمكن ذلك بالاختيار ، فالناس أدري بشؤون دنياهم ،
ولكن الامام ليس حجة الشريعة يحفظها ويؤديها ، ويفسرها ويؤولها بل
الامامة وظيفة تنفيذية خالصة ، يقوم بها أى انسان قادر ، ولا يعرف
ذلك الا الناس . اذا كانت الامامة معرفة فهي معرفة بعدية وليست
قبلية يتم الحصول عليها باستقراء قدرات البشر بعد الخلق ولبس
تعينا قبل الخلق . هي اختيار مسؤول تتحمل الامة تبعاته . ثانيا اذا
كان الامام يقوم بمصالح الدين فلا يجب بالضرورة ان يكون معصوما وان

(٧٨) في أن الامامة لا يجب ان يكون طريقها النص من جهة العقل .
المخالف فريقان : (أ) من يزعم ان العقل يقتضى أن الامامة لا يصح
أن تثبت الا بنص (ب) من لا يوجب ذلك عقلا . وبعض هؤلاء يقولون أن
السمع قد أوجب الا يكون الا بنص دون رأى أو اجتهاد ، كلا أو جزاء .
والبعض الآخر أوجب السمع عن نص وعدم جواز خلافه ، الامامة ص
٩٩ — ١٠٢ ، وذلك أنه عند الشيعة تتلقى الواجبات من العقل ، النهاية
ص ٤٩٠ — ٤٩٢ .

العصمة لا تعرف الا بالنص . يلزم فقط أن يكون قويا قادرا على اداء الامانات والقيام بالولايات . وأول شرط لذلك هو اختيار الناس له حتى تتم الطاعة له . فالعصمة ليست شرطا في الامامة لانها تقوم على اجتهاد واجماع وتعتمد على النصيحة والشورى ، ويراقبها الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولا يمكن معرفة العصمة بالنص لان العقل يرفضها ، والنص يطابق العقل ويؤكدده . هناك فرق اذن بين الامامة والعصمة . اثبات الامامة ممكن بالاختيار في حين أن العصمة لا اختيار فيها ، ولا عصمة لاحد ، وتنفيذ الاحكام وتطبيق الحدود يستلزم معرفة الشريعة التي تقتضي أيضا المعرفة بأحوال الأمة . ويتدخل فيها الاجتهاد . لذلك توجد السلطات القضائية لمراجعة أفعال الامام . ثالثا لا توجد في الامام صفة زائدة مثل العصمة أو غيرها ولا اجتهاد فيها . ولابد أن تكون بنص والا كان هناك تكليف بها لا يطابق . فالصفة هي مجرد الشرط الذي يجب توافره في الامام ضمن باقي الشروط مثل العدل والقوة . ويمكن معرفة ذلك بالعقل والمشاهدة ، بالرؤية والتجربة كما هو الحال في تحقيق المناط عند الأصوليين ، وليس في ذلك أى تكليف بما لا يطابق . رابعا ، اذا كان الامام أفضل الناس فيمكن معرفة ذلك من خلال السلوك وليس من النص . فالنص لا يشير الى أشخاص بعينهم بل الى حالات عامة أو أنماط سلوكية مثالية تتحقق في هذا الفرد أو ذاك والا فقد النص شموليته . كما يصعب الانتقال من النص الى الشخص دون إسقاط أو تدخل هوى . وكل مفسر يرى فيمن يجب الشخص المشارس اليه . تعرف الافضلية كالشرط تجريبييا وواقعيسا وليس قبليا . لا يعنى الوحي الافضل لانه مثناه والخلق لا مثناه . هذا بالاضافة الى جواز امامة المفضول مع وجود الافضل في ظروف معينة ان كان تولى الافضل يسبب ضررا على الأمة مثل الشقاق أو الفتنة (٧٩) .

(٧٩) وهناك أربعة شبه أخرى لتأييد النص بالعقل وهى : (أ) الامام حجة ومستودع الشريعة وفيما يحفظها ويؤديها فلا بد من تعيينه بنص

وقد يقرن النص بالخروج ، النظر بالعمل ، الفكر بالواقع ،
الشرع بالاستحقاق فيكون الطريق الى ثبوت الامامة هو النص والخروج
فاذا انطبق النص وحده على الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت فانه لا
يكفى بعد ذلك الا مقرونا بالدعوة والخروج . فكل من شهر سيفه
وربح لنصرة الامة ، وناذ الظلمة استحق الامامة وانقياد الناس له . واذا
كان النص قد ورد على ائمة بعينهم فانه يكفى الخروج لتحقيق النص
والتطابق معه (٨٠) .

(ب) اذا كان يقوم بمصالح الدين كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة
الفىء والغنيمة وجباية الخراج فلا بد ان يكون معصوما وذلك لا يكون
الا بالتعيين الذى لا يكون الا بنص او معجز (ج) لابد لمن يكون اماما ان
يكون على حال وصفه ، ولا طريق للاجتهاد فيها فلا بد ان تكون بنص .
وربما هذه الصفة كونه معصوما حتى لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق
(د) الامام افضل الناس وذلك لا يعرف الا بنص ، الامامة ص ١٠٣ -
١١١ .

(٨٠) اتفقت الزيدية على أن الطريق الى امامة على والحسن
والحسين هو النص الخفى وأن الطريق الى امامة الباقرين هي الدعوة
والخروج . ثم اختلفوا هل يجب تفسيق من أنكر النص على هؤلاء
الثلاثة . فقال بعضهم يجب تفسيقه (الجارودية) وقال آخرون لا يجب
(الجارودية) ، الشرح ص ٧٦١ ، ويدل على ذلك الاجماع . فلا خلاف
بين الامة على أن من انتدب لنصرة الاسلام وناذ الظلمة وكان مستكملا
لهذه الشرائط التى اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد
له . وكذلك فقد اتفق اهل النبى على أن طريق الامامة انما هو الدعوة
والخروج ، الشرح ص ٧٥٤ ، عند الزيدية يجوز بالنص ويجوز بسبب
الدعوة والخروج مع حصول الاهلية ، المسالم ص ١٥٨ - ١٥٩ ،
كل فاطمى عالم خارج بالسيف وادعى الامامة صار اماما ، الملل ح ٢
ص ٨٤ - ٨٥ ، المغنى ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ،
الخروج شرطى كون الامام اماما ، الملل ح ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ، كل فاطمى مستحق
لشرائط الامامة دعى الخلق لنفسه شاهرا سيفه على الظلم ، المحصل
ص ١٨٠ ، أن يخرج على الظلم شاهرا سيفه يدعو الى الحق ، تلخيص
المحصل ص ١٨٠ ، وعند الصالحية والابترية كل من شهر سيفه
من اولاد الحسن والحسين وكان عالما زاهدا شجاعا فهو الامام ، الملل
ص ٢ ص ٤٩٣ ، الامامة ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

ويبدو في ذلك تنظير للاحداث السياسية التي اوجبت الخروج بعد الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت واستتباب الامر للسلطة وتحول المعارضة الى خروج بالسيف دفاعا عن الحق ومقاومة للظلم . ومن ان الخروج على الامام بالسيف حق اذا خان الامام او استسلم للاعداء او تهاون في تطبيق الشرع أو الذب عن البيضة وبناء الثغور وتقوية الجسور فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الا أن ذلك لا يحدث الا بعد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنصيحة في الدين . كما أن الخروج ليس دعوة للذات طلبا لبيعة الناس بل لمقاومة الامام الظالم حتى يأتي الناس ببيعة جديدة لامام عادل . وقد تتكاثر الائمة اذا ما خرج اكثر على الامام الظالم لمقاومته فيستحيل بعد ذلك اختيار أحدهم اماما ومبايعة الناس له . قد يحدث ذلك في حال تنصيب امامين . فبقي الخروج على أحدهما والدعوة الى الآخر وليس في حالة الاتفاق على امام واحد . وقد يستعصى الحل السلمي اذا ما نظرس الى الافضل والازهد أولا فان تساويا نظر الى الامتن والاحزم . فان تساويا انقلب الامر وتحول الى حرب بينهما ، كل منهما يدعى الامامة ويفتن ضد الآخر لدرجة اباحة دمه واستحلال حرمانه . ونظرا لغياب العقل ينتهر الامر كله الى التقليد (٨١) . والحقيقة انه في مجتمع يقوم فيه كل شيء بالتعبس ولا اثر فيه للاختيار الحر تكون الامامة فيه بالشعبيين اضر والاخيار لولا

(٨١) الخروج بعد أن يكون فاطميا يلزمهم أن يكون في كل صقع امام واجب الطاعة فيكون في الارض ألف امام نافذ الامر واجب الطاعة ، النهاية ص ٤٨٧ ، الشرح ص ٧٥٦ — ٧٥٧ ، لهم خبط عظيم في امامين وحدث فيهما هذه الشرائط وشهرا سيفهما ينظر الى الافضل والازهد . وان تساويا ينظر الى الامتن رأيا والاحزم أمرا . وان تساويا تقابلا فينقلب الامر عليهم كلما يعود الطلب جذعا والامام مأمورا والآمر مأمورا . ولو كان في قطرين انفراد كل واحد منهما في قطره . ويكون واجب الطاعة في قومه . ولو أفتى أحدهما بخلاف الآخر كان كل واحد منهما مصيبا وان أفتى باستحلال دم الامام الآخر . واكثرهم الآن مقلدون لا يرجعون الى رأي واجتهاد . في الاصول معتزلة وفي الفروع على ابي حنيفة الا في مسائل قليلة مع الشافعي . يعظمون المعتزلة أكثر من تعظيم آل البيت ، الملل ح ٢ ص ٩٣ — ٩٤ .

المسلح ، وفي مجتمع آخر يضيع فيه الاختيار ولا تنعقد له بيعة قد يصحح فيه ضبطه بالنص وبحجة السلطة . ومع ذلك فلا يمكن اخراج احكام من نصوص ، اذ تأتي الاحكام من تحليل الواقع . وقد اتت النصوص من قبل نموذجا لاحكام صدرت بعد تحليل الواقع وتجربتها فيه .

ج - الواقع التاريخي . ويتحقق التعيين بالنص في الواقع التاريخي

وكان التاريخ يسير وفقا للنص وليس النص تبريرا لوقائع التاريخ وما أسهل ان يجد الحدث التاريخي له اصولا في النصوص . ولما كان الحدث التاريخي فعلا انسانيا واختياريا اجماعيا وكان النص الديني وحيا مدونا فان الحدث التاريخي يفرض نفسه على النص ويوجد نفسه مقروءا فيه . ولما كان الحدث التاريخي خاصا والنص الديني عاما فرض الخاص نفسه على العام فخصص العام وطبق على الخاص . وتنازع النص اتجاهان : الاول للمحافظة على عمومته خارج التاريخ كمبدأ نظري عام والثاني من أجل تخصيصه على حدث معين أو شخص بعينه حتى يكون تعيين الامام بالنص . فاذا ما اختلف الخياران الانسانيان حدث الجدل حول النص ، وتحول الموقف كله الى جدل ومحااجة لتبرير المواقف السياسية المسبقة . ويحدث ذلك اما بالشك في صحة الخبر من أجل تقويض مواقف الخصوم السياسيين أو إعادة تأويل معناه بحيث لو ثبتت صحته يكون ضد الخصم وليس معه . ويكون ايضا بايراد خبر مضاد في مقابل خبر الخصم حتى تتكافأ الأدلة وابرار معنى ضد معنى ولا يكون احدهما أولى من الآخر . فالاول جدل سلبي والثاني جدل ايجابي . الاول ينزع من الخصم سلاحه ويرده اليه والثاني يوجه اليه سلاحا جديدا .

وما اكثر النصوص لاثبات التعيين بالنص على الامام الرابع . بل ان مجرد اختلاف صياغاتها تدل على عدم صحتها وبالتالي يؤدي الى الشك فيها . وان الاختلاف في حجمها وترددتها بين الطول والقصر ، بين العموم والخصوص ليشير الى قدر الوضع فيها من أجل تبرير اهمة شخص بعينه في مجتمع النص الديني فيه حجة ومصدر سلطة .

كما أن كثرة النصوص من الحديث وزيادتها على نصوص القرآن تدل على احتمال الوضع لأنه سهل في الحديث مستحيل في القرآن . فمثلا آيات الموالة في القرآن بالرغم من كون بعضها قد نزل بمناسبة شخص بعينه حتى ولو كان الامام الرابع الا انها عامة وليست خاصة . كما ان الولاية لا تعنى الامامة فالولى هو الناصر وليس المتصرف مثل تحريم موالة اليهود . فالولاية اسم مشترك تعنى النصرة وليس الامامة الواجبة الطاعة . فالحل لى والرسول لى والمؤمنون اولياء بمعنى نصراء وليس بمعنى ائمة . والله لا يؤم الناس ولكنه ينصرهم . ولماذا يعنى الرسول بالموالة الامامة فيخرج الاسم عن مدلوله ويختلف المسلمون في تأويله مع ان امرا مهما كهذا ، اصلا من اصول الدين ، كان يمكن لو مسح النص والتعيين فيه ان يقوله الرسول صراحة ؟ ولكن الشرعية التاريخية الضائعة في مجتمع الاضطهاد وضعت نصوصها كنوع من المقاومة لاجتماع القهر وكان الذات تخلق الموضوع دفاعا عن وجودها فيه (١٨٢) .

(١٨٢) يذكر الشيعة عدة نصوص لاثبات تعيين النص لعلى منها « انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون » ويرونها خاصة في على وليست عامة في كل المؤمنين ، الشرح ص ٧٦٥ — ٧٧٦ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٣ — ١٣٩ ، وقد نزلت الآية في على وهو يصلى عندهما سائل فاعطاه خاتمة راكعا ، الطوالع ص ٢٤٤ ، والولى هو الناصر او المتصرف اى الامام ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وكذلك « واولوا الارحام بعضهم اولى بعض في كتاب الله » وهى عامة وصحة الاستثناء عند الشيعة على الامامة وعلى من اولى الارحام ، وايضا « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض » مع انه عموم وليس خصوص . وعند اهل السنة المراد الناصر وليس المتصرف مثل تحريم آيات موالة اليهود ، المواقف ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، وهو ايضا رأى هشام بن الحكم ، التنبيه ص ٢٥ ، ص ٣٠ ، وايضا « وان تظاهروا عليه فان الله موله وجبريل وصالح » وصالح هو امير المؤمنين ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٩ — ١٤٢ ، ومن الحديث « من كنت موله فعلى موله » ، الملل ح ٢ ص ٩٦ — ٩٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الفساية ص ٣٧٥ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٤٤ — ١٥٨ ، وفي صياغة اخرى « الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ، من كنت موله . . . » وبالتالي يكون النبى قد ذكرهم بوجوب

وهناك نصوص أخرى أكثر صحة من الأولى ولكنها تدل على اختيار النبي للإمام الرابع باعتبار النبي بشرا وليس باعتباره نبيا نظرا لقربه منه ومودته له وعلانا عن ذلك وسط جموع المنافقين وردا على انكارهم عدم تولى الامام الرابع امارة الجيش في احدى الغزوات الاخيرة . والقصد هو اعلان القرب والمودة في حياة النبي وليس الخلافة له بعد مماته . كما يدل على شدة الازر والاستعانة به ذليلا على الافضلية وليس اعلانا عن المشاركة في النبوة أو النص على الخلافة . ولفظ الاستخلاف عام لا خاص يدل على الخلافة في الصلاة وفي غيرها وليس على الامامة وحدها . لكل له فضله ، الامام الرابع وغيره ، هذا في المودة والقرب ، وذلك في العلم ، وثالث في التشريع ... الخ . وما أكثر النصوص التي قيلت في الكثيرين . وهى كلها أخبار آحاد لم يحتج بها أحد على خلافة . واطاعوا الامام الذى بايعه الناس وعقدوا له واختاروه (٨٣) . أما الاعلان

طاعته والانقياد له وذلك يوم غدیر خم . وفي صياغة أخرى « اللهم وال من ولاء ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار » . وقد فهم عمر من ذلك الخلافة وهناك وقال « بخ بخ يا علي ! أصبحت مولى كان مؤمن ومؤمنة » ، النهاية ص ٤٩٣ — ٤٩٤ . ويرد أهل السنة على ذلك بأن المعنى المقصود من الموالاة هو التصرف والنصرة لابن العم والجوار المظهر للخلف وليس الامام واجب الطاعة . فهو اسم مشترك ، التمهيد ص ١٦٩ — ١٧٢ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، الشرح ص ٧٦٦ ، الغاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وان صح فهو خبر آحاد وليس خبرا متواترا ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، الموافق ص ٤٠٥ — ٤٠٦ ، ولماذا لم يقل الرسول ذلك صراحة : هذا امامكم بعدى الواجب طاعته فاسمعوا له وأطيعوا ، التمهيد ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٨٣) وذلك مثل « أنت منى بمنزلة هارون من موسى الا أنه لا نبي بعدى » ، النهاية ص ٤٩٤ ، المحصل ص ١٧٥ ، الغاية ص ٣٧٤ ، ويرد أهل السنة على ذلك أن الرسول قد قال « انى استخلفتك على أهل المدينة » في غزوة تبوك ردا على أهل النفاق وقولهم : أبغض علينا وخلاه . ومنزل هارون من موسى هو أنه شريك في حياته وليس بعد

عن الإمامة الصريحة نصا وتعيينا فان كل الاخبار الواردة بشأنهم
موضوعة متواطئة ولو كانت صحيحة متواترة لاثرت في مجرى الحوادث
ووجهت اختيار الامام الاول . وقد نقلت اخبار اخرى صحيحة معارضة
وتمت معارضتها بأخبار اخرى دون ان تظهر اخبار النص والتعيين في
مجال المعارضة وهى على اشدها . وان تأخر الامام الرابع عن البيعة
مثل تأخر غيره لانشغاله في موضوعات اخرى مما يدل على ان الإمامة
لم تكن قصدا موجها له ولا غاية له . ولم يمنع الامام الرابع من بيعته
الامام الاول او الثانى او الثالث ورضى بالبيعة عقدا واختيارا وشريكا
فيها . وكيف تكتم الجماعة المشهود لها بالحق نصا لتعيين الامام الرابع
وهم يحرصون على نقل النصوص وجمعها لا وقد تم نقل النصوص في
موضوعات اقل أهمية فكيف لا تنقل نصوص في الموضوعات الاهم مشدداً
الإمامة ؟ وان النصوص حول امامة غيره اقوى من النصوص على امامته
ولم يحتج احد بها . وقد نقلت نصوص حول عدالة الامام الرابع
وشجاعته فكيف لا تنقل نصوص صحيحة وصريحة على امامته ؟ وقد

موته لان هارون مات قبل موسى وخلفه يوشع بنانون ، التهديد ص
١٧٣ - ١٧٥ ، الارشاد ص ٢٢ ، الفصل ح ٤ ص ١١٢ - ١١٣ ،
الطوابع ص ٢٣٤ ، الشرح ص ٧٦٦ ، انتفاء النقصان ، الغاية
ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، المواقف ص ٤٠٦ ، شد الازر به باستثناء المشاركة
في النبوة مما يدل على الافضلية لا على الإمامة ، استخلاف الرسول
غيره مثل استخلاف ابي بكر في الصلاة ، واسماة ، عموم اللفظ
لا خصوصه ، المغنى ح ٢٠ ، الإمامة ص ١٥٨ - ١٨٠ ، وقد قال الرسول
عن عائشة « خذوا دينكم من الحمراء » ، وقوله « افقههم في الدين
ابن عباس » ، وايضا « اعلمهم بالحلل والحرام معاذ » ، الإمامة ص
١٨٢ - ١٨٥ ، وفي صياغة اخرى « انت اخي وخليفتي في اهلى وماضى
دينى ومنجز عدايتى » . وقد قال الرسول في الصحابة كثيرا من هذا
في ابي بكر وعمر ، ومعظمها اخبار احاد . لم يظهر الاحتجاج بها يوم
المقيفة بل انتقاد على لابي بكر وعمر ، التهديد ص ١٧٥ - ١٧٨ ،
الغاية ص ٣٧٥ - ٤٧٨ ، المواقف ص ٤٠٦ ، الإمامة ص ١٨٢ -
١٨٥ ، والنص يعنى فيما يتعلق بالاصل وليس بالدنيا . ففى صياغة
ثالثة « سلخوا على امير المؤمنين ، هذا خليفتي فيكم بعد موتى ، فاسمعوا
واطيعوا » ، وهو من اخبار الآحاد ، الطوابع ص ٢٣٤ .

وجد في بيئة منقسمة عليه بين انصار واعداء ، والنص سلاح الخصوم (٨٤) .
وان كثيرا من النصوص الاخرى لتخلط بين الامامة والفضل ، بين
الامامة والعصمة ، بين الامامة والقربى ، بين الامامة والمودة ، بين
الامامة والاخوة ، بين الامامة والطاعة (٨٥) . اما النصوص الاخرى
فانها تدل على فضائل الامام الرابع وليس على امامته . وهى فضائل
يمكن ردها الى الصفات التى يجب توافرها فى الامام وفى شروطه .
وكثير منها قد يدل على العصمة او الطاعة او الفضل او القربى او

(٨٤) وذلك مثل « انت الامام من بعدى » او « هذا الامام بعدى » .
ويرد اهل السنة على ذلك بانه يمكن لكل طائفة ان تقول فى امامها كذلك .
لم ينقله الجميع . به تواطئو محتمل . وكتمان ذلك لا يجوز . لم يستشهد
به أحد يوم البيعة بالرغم من نقل أشياء مضادة مثل قول الحسن
لابى بكر « انزل عن منبر ابنى » ، ومثل امر فدك وفاطمة ، وتأخر على
الزبير عن البيعة اياما ، وتأخر خالد ، وقول ابنى سفيان « ارضيتم
يا عبد مناف ان يلى عليكم يتم ؟ » ولم يمنع على من استخلاف ابنى بكر
وعمر . ورضى الجميع بالشورى بعد عمر . ولا يجوز أن يكون الرسول
قد دعا لعلى على الاثهاد ولا يدعو له أحد . وشبهات استخلاف
ابى بكر اقوى مثل امامته فى الصلاة ولا يدعى أحد النص فيه . وقد نقل
ما هو اقل أهمية فكيف بالاهم ؟ وكيف يجوز النكاح والتواطؤ فى مجتمع
الاعلان والتبليغ ؟ وان لم يتكاثم الناس افعاله فكيف يتكاثرون امامته
وهى الاولى بالاعلان ؟ والمعادون له والمحبون له كثيرون مما يجعل
الاعلان والنقل سلاحا للخصوم ، الامامة ص ١١٩ — ١٢٧ ، وهى فى
النهاية اخبار غير منقولة ولا متواترة ، الامامة ص ١٢٧ — ١٣١ .

(٨٥) وذلك مثل آية المباهلة . فقد جمع الرسول عليا وفاطمة
والحسن والحسين وذلك يدل على انه الافضل واحق بالامامة وهو
المراد ايضا بآية « وانفسنا وانفسكم » . ويرد اهل السنة بأن هذا فى
التفضل وليس فى الامامة . كما أن عليا لم يكن فى المباهلة . الامامة
ص ١٤٢ ، وايضا حديث المؤاخاة ، فالقصد امر زائد على الاخوة فقد
أخى بين عليا وبين نفسه . وعند اهل السنة يدل ذلك ايضا على
الفضل والقرب لا على الامامة . وقد أخى الرسول بين ابنى بكر
وعمر . وقد كان المهاجرون اهل ضيق فاراد المؤاخاة بينهم وبين الانصار ،
الامامة ص ١٨٥ — ١٨٦ ، وكذلك آية « اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وأولى الامر منكم » والطاعة للمعصوم وهو اجر المؤمنین : وعند اهل
السنة هذا خطأ لان الطاعة ليست للمعصوم بل لموافقة ارادة الجماعة .
كما أن عليا ليس هو اولى الامر ، الامامة ص ١٤٢ — ١٤٤ .

المودة وليس بالضرورة على الإمامة . وبالإضافة الى أن كثيرا منها أخبار
آحاد فان مثلها كثير في فضائل باقى الصحابة . وكثير منها عام في جميع
المؤمنين . وبعضها يشير الى النبوة لا الى الإمامة . وكان الامام الرابع
يثبت خلافة الامامين الاول والثانى ولا يعتبر نفسه أحق منهما (٨٦) . أما
الصفات الشخصية مثل العلم والعدالة والشجاعة فانها تؤهل للإمامة
اختيارا لا نصا ضمن شروط الامام وهى صفات مكتسبة بجهد الانسان
واستحقاقه وليست مخلوقة سلفا فيه . والقضاء والعلم والسلام
والشفقة كلها شىء والإمامة بنص صريح شىء آخر . وكل ذلك يمكن
حمله على تعظيم الامام الرابع فى الدين وعلى علوه فيه لا على الإمامة
وعظمته فى الدين مثل عظمة باقى الجماعة وصونها من الفسق والنفاق .

(٨٦) وذلك مثل « أنا سيد المرسلين ، وامام المتقين ، وقائد الغر
المجاهدين » ، « هذا ولى كل مؤمن بعدى » ، « ان عليا منى وأنا منه » ،
وهو ولى كل مؤمن ومؤمنة » ، وعند أهل السنة هناك أخبار كثيرة مشابهة
فى أبى بكر ، وهى أخبار آحاد ، تثبت الأفضل . وكان على يثبت خلافة
الشيخين ، الإمامة ص ١٩٧ — ١٩١ ، وأيضا « من الذى يبايعنى على
ماله ؟ » فبايعته جماعة ، « من الذى يبايعنى على روحه وهو وصيى
وولى هذا الامر من بعدى ؟ » فبايعه على وحده . وكانت قريش تعير
أبا طالب : لقد أمر عليك ابنك ، الملال ح ٢ ص ٩٥ — ٩٦ وأيضا « لا عطيه
الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » ، ومثل
« اللهم ائتنى بأحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطائر » ، الإمامة
ص ١٨٦ — ١٨٧ ، « انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا ، كتاب
الله وعترتى أهل بيتى ، ولن نفترق حتى نرد على الحوض » ، « مثل
أهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق » ،
الإمامة ص ١٩١ — ١٩٣ ، ومن الآيات « انما يريد الله ليذهب عنكم
الرjis آل البيت ، ويطهركم تطهيرا » أى عصمتهم أى امامتهم . وعند
أهل السنة هذا عام فى جميع المؤمنين ، مدح وتعظيم لا امامة ، وأيضا
« انى جاعلكم للناس اماما قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين »
فلا امامة للظالمين بل المعصوم . وعند أهل السنة هذا فى مورد النبوة
لا الإمامة ، الإمامة ص ١٩٣ — ١٩٥ .

وقد بلغت الاخبار بذلك مبلغ التواتر (٨٧) . وقد تكون هناك عدة وقائع ابلغ من النص الاجمالي أو الجلي مثل استخلاف الامام الرابع في حياته . ولكن مثل هذا الاستخلاف كثير وعام في غيره ، ولا يخص الامامة (٨٨) . وهناك حجج معنوية اخرى لاثبات الامامة بالنص والتعيين تعتمد على العقل ! وهو تناقض منهجى يقوم على اثبات النص والتعيين عقلا ولا يثبت الامامة عقلا . فمثلا لا يجوز ان يكون عالما باحتياج الخلق الى الامام وفقا لما وردت به الادلة السمعية والا كان قدحا في نبوته . كما لا يجوز ان يكون عالما بذلك دون ان ينصر عليه وهو اهم من الاستنجاة والتهيم والا وقعت الامة في الخطأ . والحقيقة ان الرسول علم ان الامامة لا تتم الا اختيارا فتركها كذلك بيعة للامة وشورى بينها . والنص حيز لقدرات الامة وقيد عليها . يبين الرسول الاستنجاة والتهيم لانها امور شرعية اما الامامة فعقلية محلحية لم يبينها الرسول لان الناس اعلم بشؤون دنياهم . واذا كان الامام تكميلا للدين فان تركه بيعة واختيارا ليس معصية بل ان التنصيب عليه حجر على الامة وحذر لمصالحها . ولا يمكن اجماع الامة على ائمة بعينهم محصورى العدد دون غيرهم وابطال الجميع الا واحدا يكون هو الامام الحق لان

(٨٧) وذلك مثل « انضاكم على » وعند اهل السنة التقاضى بمعنى التخاصم وليس بمعنى الامامة ، الملل ح ٢ ص ٩٧ - ٩٨ ، وكان على افضل الناس بعد الرسول ، الاقتصاد ص ١٢٢ ، الطهالغ ص ٢٣٤ ، « انا مدينة العلم وعلى بابها » ، التهيد ص ٤٩٤ ، « سلموا على على بامرة المؤمنين » وهو عند اهل السنة حديث موضوع ، المواقف ص ٤٠٩ ، وشفقته على الامة معلومة ، وعلمه في امور التسييس وقضاء الحاجة ودقائق آدابه ، المواقف ص ٤٠٤ ، وكل ذلك يجب حمله على تعظيم حال على في الدين وعلو منصبه لا على الامامة . فهذه الطريقة تصون الامة من الكفر والفسق . كما ان الاخبار الواردة في فضل ابي بكر وعمر بلغت مبلغ التواتر . والنص على تعظيم المهاجرين والانصار في القرآن ، المحصل ص ١٧٥ - ١٧٦ . ولو كان على اماما لما حارب مع ابي بكر ، المسائل ص ٣٨٤ - ٣٨٥ .

(٨٨) وذلك مثل استخلاف على في المدينة وبالتالي استخلافه قياسا في الامامة بعد الموت ، الامامة ص ١٨١ - ١٨٢ ، وعند اهل السنة لم يؤمر الرسول عليا قط ، الملل ح ٢ ص ٩٥ ، المواقف ص ٤٠٤ .

السيرة والتقسيم في علل الاحكام وليس في اجماع الامة على الائمة .
الائمة ليس لهم عدد معلوم طالما أن الزمان قائم والامة في التاريخ (٨٩) .

ويستمر التعيين في التساريخ وراثة أو وصاية . فالدم المنبثق من
الامام الاول مثل النص عليه في الوحي . ويعود النص من جديد من امام على
غيره فتكتمل الدورة في النص الى الدم ومن الدم الى النص (٩٠) . وهل

(٨٩) وذلك مثل ! « اما أن يكون النبي عالما باحتياج الخلق
الى الامام على وفق ما وردت به الادلة السمعية أم لا . ولا يجوز
الا يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز أن
يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز أن
في الخطأ ، الفاية ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، لابد وأن
يكون الرسول قد نص على امام معين تكميلا للدين ، ولم ينص على أبى
بكر أو على والا كان توقيفه الامر على البيعة معصية وقت تنصيبه ،
الطوالع ص ٢٣٤ ، أجمعت الامة على امامة أحد الاشخاص الثلاثة .
وبطلت امامة أبى بكر والعباس كما ثبت أن الامام معصوم ومنصوص
عليه فوجب امامة على ، الطوالع ص ٢٣٤ ، وقرت عيون الرافضة
المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة في امامة على وبعد شك
زعيمهم واصل في شهادة على وأصحابه ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٩٠) عند الروافض الامامة في على بالنص ثم الحسن ثم محمد بن
جعفر . وهذا مذهب متكلميهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم
الجواليقي وداود الجواربي وداود الرقي وعلى بن منصور وعلى بن
هيثم وأبى على السكاك ومحمد بن جعفر النعمان شيطان الطاق
وأبى مالك الخضرمي ، الفصل د ٤ ص ١١ — ١١٢ ، ص ١٢١ — ١٢٣ ،
وعند المغيرة نص النبي على على ثم انتقلت الامامة منه الى الحسن ثم
الى على ثم الى محمد نصا ثم الى جعفر وصاية ، وعند البيهقي نص
أبو هاشم عبد الله بن الحنفية على امامة بيان بن سيمان ونصب
نفسه اماما ، مقالات د ١ ص ٦٧ ، ثم أوصى أبو هاشم الى بيان
وليس الى عقبه ، مقالات د ١ ص ٩٥ ، الفرق ص ٢٣٧ ، الملل د ٢
ص ٧٨ ، وعند فريق آخر من الرافضة الامامة حتى على بن الحسين
الذى نص على امامة جعفر محمد بن على الذى أوصى الى أبى منصور
ثم اختلفوا : الحسينية أوصى أبو المنصور الى ابنه الحسين ، والمحمدية
مالت الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد أوصى أبو جعفر
الى أبى منصور دون بنى هاشم مقالات د ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، الملل د ٢
ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وعند الشميطية (يحيى بن شميطة) الامامة نصا

نص الامام الرابع على امامة بنييه ؟ هل هناك صراع بين الاخ والابن ؟ نسق القرابة ؟ ولماذا لا تكون الوراثة في الابناء وحدهم وتكون في الاخرة ايضا ؟ وما العمل اذا ما وقع خلاف في شجرة الانساب ؟ ولماذا يتم اعتبار مؤسس الفرقة اماما وهو ليس من نسل الامام الرابع وكان الوصية تعادل الوراثة ؟ هل يمكن ضبط ذلك بنسق للقرابة ؟ (٩١) .

من جعفر الى ابنه محمد . مات جعفر وأوصى بها لابنه محمد والامامة في اولاد محمد ، الفرق ص ٦١ — ٦٢ ، والامام اسم النبي ، الملل د ٢ ص ١٠٤ ، وعند الحربية أصحاب عهر بن حرب نص أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية على امامته ، مقالات د ١ ص ٦٨ ، د ٢ ص ٩٤ — ٩٥ ، وتقول الامامية بالنص الجلى على وعلى الامر بعده للنبي يفعل ما يشاء ، المحصل ص ٧٧ ، وعند الرزامية الامامة من على الى ابنه محمد الى ابنه أبي هاشم ومنه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم الى محمد بن على ثم أوصى محمد الى ابنه ابراهيم صاحب أبي مسلم . ومنهم من ساق الامامة الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية وصية ، الملل د ٢ ص ٨٠ — ٨٤ ، وعند احدى فرق الكيسانية الامامة من على الى الحسن الى الحسين الى أخى محمد بن الحنفية بوصية أخيه الحسين ، مقالات د ١ ص ٩٠ ، واختلفت الراوندية (احدى فرق الكيسانية) في الامام بعد أبي هاشم . منهم من نقلها الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم ، الفرق ص ٤٠ ، نص النبي على العباس ثم نص العباس على ابنه عبد الله الذى نص على ابنه على حتى أبي جعفر المنصور ، مقالات د ١ ص ٩٤ ، وعند مجموع الامامية الدين كله في يد على ثم في آل البيت ، مقالات د ١ ص ١٢٨ ، وعند الاسماعيلية الواقفية الامامة من جعفر الى اسماعيل نصا وباتفاق من اولاده الى محمد وهم المباركية ، الملل د ٢ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، د ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٩١) الخلاف في شجرة النسب كبير ومتشعب حتى ليفقد الانسان القدرة على المتابعة . فقد اختلفت الروافض بعد موت جعفر الى : (أ) امامة اسماعيل بن جعفر (ب) امامة ابنه محمد بن جعفر (د) امامة موسى بن جعفر ، الفصل د ٤ ص ١١١ — ١١٢ ، كما اختلفت الهاشمية اتباع هشام بن محمد بن الحنفية في موت محمد بن الحنفية وانتقال الامامة الى ابنه أبي هاشم الى : (أ) مات أبو هاشم وأوصى الى محمد

ماذا يحدث لو كان الامام الوريث صبياً ، أو طفلاً رضيعاً ؟ اليس العقل والبلوغ من شروط الامام أو وصيته لهم ؟ وما العمل لو لم تتحقق من الامام المنصوص عليه أو الموصى اليه شروط الامامة ؟ ماذا لو كان مجنوناً أو فاسقاً (٩٢) ؟ وقد تكون الوصية شفاهاً وبالتسالى تكون نصاً غير مكتوب . وهنا تخضع الوصية لمناهج النقل الشفاهى . وهل يعادل نص الوحي على الامام على بنيه ؟ كل هذه تساؤلات من أجل إعادة الواقع التاريخى الى أسس نظرية دون تحويل هذا الواقع نفسه الى نظريات . ولما كان التعيين فى التاريخ يتم فى مجتمع الاضطهاد فى مواجهة مجتمع القهر فانه ينشأ محاطاً بمؤامرة الصمت والظلم ضد

بن على بن عبد الله بن عباس (ب) أوصى الى ابن أخيه الحسن (د) الى أخيه محمد (د) الى عبد الله بن حرب الكندى ، الملل ج ٢ ص ٧٥ — ٧٨ ، المحصل ص ١٧٩ ، الاختلافات بعد موسى وعلى والحسن ، الملل ج ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، مقالات ج ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، عند القرامطة الامامة من النبى الى على الى الحسين الى على الى محمد الى جعفر الى محمد بن اسماعيل ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند القطعية الاثنى عشرية انتقلت الامامة من على الى الحسن الى الحسين الى على الى محمد الى جعفر الى موسى الى على الى محمد الى على الى الحسن الى محمد ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، ثم وقعت الاختلافات بين اخوتهم وبين اعمامهم ، الملل ج ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، وعند القطعية الامامة من جعفر الصادق الى عبد الله الانطخ أخى اسماعيل ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، ويسمىون العمارية ، الفرق ص ٦٢ ، وعند الباقرية الامامة من على الى محمد بن على المعروف بالباقر ، الفرق ص ٥٩ — ٦٠ ، ومع الباقرية الجعفرية والواقفة ، الملل ج ٢ ص ١٠٠ — ١٠٢ ، وعند النواسية الامامة من على الى جعفر بنص الباقر ، الفرق ص ٦١ ، أما الامامية فقد استقر رأيهم على أن الامام بعد الرسول هو على ، الحسن ، الحسين ، زين العابدين ، محمد الباقر ، جعفر الصادق ، موسى الكاظم ، على الرضا ، محمد المتقى ، الحسن الزكى ، محمد وهو القائم المنتظر المحصل ص ١٧٦ — ١٧٩ .

(٩٢) اختلفت الروايات القائلين بامامة محمد بن موسى بن جعفر لان أباه توفى وهو ابن ثمان سنين أو أربع . زعم البعض أنه امام تحب له الطاعة عامة ، والبعض الآخر أنه امام ولكن لا يجوز أن يؤم أو ينفذ الشريعة ، مقالات ج ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، الشرح ص ٧٥٨ .
م ١٥ — الايمان والعمل — الامامة

الامام المعين . وان خف ضغط القهر يصبح الامام المعين مجرد افضل الناس وقس عليه غير مقصود ودون مؤامرة الصمت والابعاد . وان خف ضغط القهر اكثر واكثر تطيب نفس الامام المبعد زهدا في الدنيا وترفعا عليها . وان زاد ضغط القهر والظلم فقد تخرج الامامة عن نسل الامام اما بظلم غيره او بتقية منه ويعود احد الابناء ليخرج شاهر سبفه ويصح مسار الامامة في التاريخ عائدا بها الى حظيرة الدم ورحم الولادة (٩٣) . فاذا ما ظهرت عيوب التعيين بالنص على اما بعينه اكتفى النص بالاشارة الى وصفه او فعله دون اسمه او رسمه . وقد يكون نصا خفيا لا نصا جليا . فاذا ما استمر الخل يمكن حينئذ الجمع بين النص والشورى ، النص أولا حتى احد الابناء وبسببها الخروج والدعوة (٩٤) .

(٩٣) القائلون بأن الامامة لا تكون الا في ولد على انفسه .
ملائتين : (ا) نص الرسول على علي وان الصحابة اتفقوا على ظلم
وكنمان نص النبي (الروافض) (ب) لم ينص النبي على علي لكنه كان
افضل الناس واحقهم (الزيدية) . ثم اختلفت : (ا) الصحابة ظلّموه
وكفروا من خالفه من الصحابة (الجارودية) (ب) الصحابة لم
بظلّموه ولكن طابعت نفسه بتسليم حقه الى ابي بكر وعمر وهما امامان .
ووقف البعض في عثمان (الحسن بن صالح الهمداني) وعند الزيدية
جميعها الامامة في ولد على من خرج منهم يدعو الى الكتاب والسنة وسل
السيف معه ، الفصل د ١ ص ١١١ — ١١٢ ، ص ١٢١ — ١٢٣ ،
واعتقد جمهور الشيعة ان الامامة لا تخرج من اولاد علي وان خرجت
فبظلم يكون من غيره او بتقية من عنده ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، الفقي ص
٢٣٩ ، مذهب الزيدية ان كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي
كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن .
منهم من وقف وقال بالرجعة ومنهم من ساق وقال امامة من هذا حاله
في كل زمان ، الملل د ١ ص ٣٧ — ٣٨ ، الامامة في اولاد فاطمة . كل
فاظمي عالم شجاع سخي اذا خرج بالامامة يكون اماما سواء كان من
اولاد الحسن او الحسين ، الملل د ٢ ص ٨١ — ٨٢ .

(٩٤) عند الجارودية نص النبي على علي بالوصف لا بالتسمية
وضل الناس بتركهم والافتداء به بعد النبي ، مقالات د ١ ص ١٢٣ —
١٣٤ ، كثر الصحابة بتركهم على . ثم افرقوا فرقتين : (ا) نص على علي

وقد ساعدت البيئات الدينية المجاورة في اعطاء نماذج للوراثة والوصاية لما كان الواقع الاجتماعى يفرز بنيته التى تحتاج الى نموذج ذهنى سرعان ما يتسرب الى البيئة الاصليه (٩٥) . وقد يحصل الامر ان نكسر الجميع ، كل من اغتصب الامامة من الامام المنصوص عليه . فالتاريخ مؤامرة ، والحق مهضوم ، والشرعية ضائعة . ويحدث الفسار بين جماعة الحق وجماعة الباطل ، براءة من الله ومن المشركين . وفى هذه الحالة ينسخ القرآن ويرفع الى السماء فلا بقضاء له فى مسدود المغتصبين ، ولا ولاية لهم عليه . ويصبح مقتصبو السلطة هم المحرمات والظواغيت . وقد نشأ الصراع منذ قديم الازل بين الخير والشر ، بين الشرعية والملاشرعية ، والامانة هى حمل الامامة والعسودة الى الشرعية (٩٦)

امامة ابنه الحسن . ونص الحسن على اخيه الحسين ثم صارت بعد الحسن والحسين شورى فى ولديهما . فمن خرج شاهرا سيفه داعيا الى دينه وكان عالما عارفا فهو الامام ، الفرق ص ٣٠ — ٣١ ، المواقف ص ١٢٣ ، ص ٤٠٠ ، النص الخفى بعد الرسول ، المحصل ص ١٨٠ — ١٨١ .

(٩٥) مالت المجدية الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد اوصى ابو جعفر الى ابي منصور دون بنى هاشم كما اوصى موسى الى يوشع دون ولده هارون . والامر بعد ابي منصور راجع الى ولد على ، مقالات ح ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، الملل ح ٢ ص ١١٣ — ١١٤ ، وعند الموسوية او المفضلية الامامة لموسى بن جعفر نسا حيث قال الصادق « سابقكم قائلكم » ، « صاحبكم قائلكم » ، فسعى صاحب التوراة ، وهو شبيه بعيسى ، الملل ح ٢ ص ١٠٤ — ١٠٦ ، مقالات ح ١ ص ١٠٠ — ١٠١ .

(٩٦) تنبرا احدى فرق الزيدية من ابي بكر وعمر ، مقالات ح ١ ص ١٣٧ ، وتكفر الامامية الصحابة فقد كفر الخلق بعد النبى الا عليا وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمار وسلمان وابا ذر ومقداد وبلال وصهيب ، اعتقادات ص ٥٦ ، وعند هشام بن الحكم كبرت الامة ببيعها ابي بكر وان القرآن تمسح وحسد الى السماء لردتهم ،

باعتبار الواقع بالاستحالة أو بتحويله إلى حلم . إذا ما ضاع الحق واستشبهت
الامام فأنه يبقى حيا لا يموت ، يعود عن قريب ، وينتظره الناس . وإذا
ما انقضت الجماعة فأنها تدرك أن امامها قد خدعها فتثور عليه وتقتله .
وكما ضاع الواقع جعلت الامة هبها كله في الامامة . فسياع الاسفل
يتحول إلى وجود الاعلى ، وغيب الشاعمة يؤدي إلى التركيز على القمة .
وكما ضاع الخناق يقل الانفراج على الخارج ازداد التقاتل على الداخل
مثل الدفولة اليسارية في حركات المعارضة . وتصطدم الشرافة بالسلطة
وينكشف أمرها وترداد تشدتها (٩٧) . والحقيقة أن التعيين بالنص رجوع

التنبيه من ٢٥ — ٢٦ ، وعند الخديبية (الرافضة) أبو بكر وعمر هما
الجيت والدلاغوت وكذلك الخمر والميسر ، التنبيه من ١٦٢ ، الفرق
من ٣٢١ ، أما الكاملية فقد كفرت جميع الصحابة لتركها ببيعة علي ،
الملل ج ١ ص ١١٧ ، الاسفل من ٣٣٢ ، وكفر على لأنه لم يحارب
أبي بكر ، اعتقادات من ٦٠ ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٤ ، وعند
المغربية أول ما خلق الله ظل محمد ، وعلى قبل ظلال الكل ثم عرض على
المسيهوات أن يحملن الامانة لمنع علي بن أبي طالب من الامامة فأبين .
ثم عرض على الناس فأمر عمر أبا بكر أن يتحمل منعه ، وضمن أن يمينه
على الفدر به على شرط أن يجعل الخلافة من بعده ، الملل ج ٢ ص
١٢١ ، وعند الازالية ، على قديم وكذلك عمر ، الأول خير محض والثاني
شر محض ، اعتقادات من ٦١ ، وتطعن الجارودية في أبي بكر وعمر ،
اعتقادات من ٥٢ ، أما النظام ليستشهد بضرب عمر بطن فاطمة به
البيعة ، الملل ج ١ ص ٨٦ — ٨٧ ، ويرفض امامة أبي بكر لان الامام
يجب أن يكون معصوما ولان البيعة لا تصلح طريقا للامامة ولان عليا
أفضل الخلائق ولوجود شبهات حول أبي بكر ، الملل ج ٢ ص ٩٥ ،
المواقف ص ٤٠٠ — ٤٠٣ .

(٩٧) اختلفت الشيعة بعد امامة موسى بن جعفر هل مات أم لم يموت
وهم المطمورة سماهم بذلك علي بن اسماعيل « كلاب مطمورة » . منهم
من قطع بموته وهم القطعية ، ومنهم من توقف وقال بأنه لم يسيخرج
بعد الغيبة وهم الواقفية ، الملل ج ٢ ص ١٠٤ — ١٠٦ ، مقالات ج ١
ص ١٠٠ — ١٠١ ، أما الشيطانية اتبعها محمد بن النعمان الرافضي
الملقب بشيطان الطاق فقد ساق الامامة إلى موسى بن جعفر المسادق
وقطع بموته وانتظر بعض أسباطه ، الفرق ص ٧١ ، وتقول الكيسانية

الى الوراء واسقاط للماضى على الحاضر ، واعادة قراءة الماضى بناء على الوضع النفسى الحاضر . فالنص لا يتحدث ولا يتحول الى معنى بل يجعله المتأول يتحدث طبقا لما يريد . فالاصل هو الواقع الحالى ، وهو الذى يعطى النص مضمونه ومحتواه . وبدلا من تحليل الواقع ذاته ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع النص فيه مصدر سلطة . اما الواقع التاريخى فكله أصبح بغير ذى دلالة . وماذا يفيد الواقع الآن لمعرفة أيهما كان على حق أو أى الفريقين كان أحق بالخلافة ؟ ان الوقائع التاريخية المحددة ليست جزءا من الإيمان أو مضمونا للعقيدة . انما الدلالة فى التمييز بالنص أو المقيد بالبيعة . ان احالة موضوع الحكم الى الواقع التاريخى القديم لهو تمويض عن الحاضر الضائع والاغتراب عنه . تثبت بالاسلاف فى ضياع الاحفاد ، والبحث عن الحق بينهم وفى خلافاتهم عجزا عن البحث عنه بيننا وفى خلافاتنا وبالرغم من جماهير اهل السنة التى نعيش بينها الا أن الحكم لدينا أقرب الى الشيعة أى تعيين الامام بالنص أو الوصية ، ضابطا عن ضابط أم امرا عن أمير أو ملكا عن ملك . وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين الا انها كانت أقدر على الثورة على الحكم الظالم . وهو تناقض فى الصلة بين الموروث القديم والنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد الى أى حد يقبع الموروث فى البنية النفسية للعصر .

بأن محمد بن الحنفية لم يمت ، وسمي عود ، الملل ج ١ ص ٣٥ — ٣٦ . ومع ذلك يظهر الواقع دون الاسطورة والحلم . لما ادعى بكر الاعور القتات وصية جابر الجعفى صاحب المغيرة بن سعد صيره أصحابه اماما وادعوا أنه لا يموت فأكل أموالهم على وجه السخرية . فلما مات علموا أنه كان كاذبا فخلعوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وقد كان أبو الحنفية من اتباع محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين (مع الجارودية) . ولما قتل بقتى أبو حنيفة على البيعة وموالاة آل البيت . منهم من قال بامامة يحيى بن عمر صاحب الكوفة ، الملل ج ٢ ص ٨٧ — ٨٨ ، المحصل ص ١٨٠ .

٢ - الامامة عقد واختيار

ليست الامامة عقدا واختيارا بناء على نص من الوصى ، او بناء على عهد من الامام السابق الى الامام اللاحق فهذه شروط الابتداء وليست حالة الاختيار . فالاختيار تعبير عن واقع والعقد اقرار لمصلحة . ولما كان النص كذلك في نشأته تعبيرا عن واقع بفعل اسباب النزول وحفاظا على مصلحة بناء على مقاصد الشريعة التقى الاختيار مع النص . فبالرغم من ثبوت الامامة بالنص وبالعهد وبالإجماع الا ان ذلك هـيـن البداية فقط اى مجرد افتراض او اقتراح لا يتحقق الا بالعقد والاختيار ، ببيعة الامة . فالنص والعهد والإجماع ، كل ذلك يقوم على حسن الاختيار للامة . فالعهد يتم بحضور الرفاق ، بعض اهل الحل والعقد ، ولا ينكره أحد منهم . ومن حقهم الاعتراض على المعهود اليه . فالعهد اختيار ضيق قبل البيعة كاختيار موسع . وان توفى الامام دون ان يعهد الى امام بعده ينادى رجل مستحق لها فيدعوها لنفسه ثم تاتى البيعة العامة اختيارا من الامة وعقدا عليه . وفي هذه الحال لا يتحول النداء الذاتى الى امامة الا بالبيعة العامة . فاذا ما عهد الامام حين وفاته الى اختيار امام من كثير فان ذلك الاختيار يكون ايضا عقدا من الرفاق تتلوه بيعة الامة . ويتم ذلك فى اقصر وقت منعاً للشقاق وحرصا على المصلحة العامة . ولا يمكن تأجيل رضى الجماعة حتى فى حال موت الامام او الاقتصار على رضى الرفاق او استنادا الى العهد دون بيعة عامة . وقد يعهد الامر الى رجل ذى شوكة وثقة فيقولى عقد الجمع واختيار الامام لجميع الآراء وعقد الحوار ، واختيار الاصلح (٩٨) . والحقيقة

(٩٨) تثبت بالنص من الرسول ، ومن الامام السابق بالإجماع ، الموافق ص ٣٩٩ ، أو يكون بالعهد اليه من كان مولى الخلافة كما فعل ابو بكر بحضور من الصحابة مع عمر ولم ينكر عليه أحد ، المطبوع ص ٩٩ ، الطوالع ص ٢٣١ ، عبد السلام ص ١٥٣ ، تصح بعهد من الميت اذا قصد فيه حسن الاختيار عند موته دون هوى ، اختلف شيخانا (ابو على وابو هاشم) فى عقد الامام وعهده

ان كل هذه النظريات انما هي تنظيم لحوادث التاريخ وتبرير لوقائعها في كيفية اختيار الائمة الثلاثة الاوائل اختيارا ام عهدا ام تفويضا . ومع ذلك يبقى التقابل بين التعيين بالنسب والاختيار بالبيعة والعقد تقابلا نظريا يتجاوز حوادث التاريخ ويعبر عن حقائق الواقع المعاصر .

١ - صفة العقد . لما كان كل عقد يشمل صفة العقد وصفة المتعاقدين فان صفة العقد هي ان يقع بين يصلح للامامة ولا يكون ذا عهد من امام والا يقارن هذا العقد عقد لئله من يصلح للامامة اي به الشروط نفسها التي للامام ولا يكون اماما . فلا يصح ان يعقد امام لامام او ان يكون ذا عهد مع امام او ان يعقد لئله . ويمكن معسرفة من يصلح للامامة عن طريق الشروط التي تتوافر في الامام . والعهد يحتاج فقط الى بيعة وقبول دون عقد . فالعهد من الامام السابق الى الامام اللاحق بمثابة العقد الجديد . والعقد يكون واحدا حتى لا يعقد لامامين في رقت واحد . ويقتضى العقد القبول والرضى عن طريق البيعة راطهار الانقلاب لذلك . فلا يكفي في الرضى مجرد التذديق او التهادل

وتفويض الامر اليه . اقتره ابو هاشم ، ومنعه ابو علي الا يعهد رضا الجماعة واقلها ستة . وتناول نفس ابي بكر علي عمر بانه يصير اماما على ستة ، الامامة من ٢٥٢ — ٢٥٣ ، عقد الامامة يصح بوجوه :
١ - عهد الامام الميت الى انسان يخاره ب — ان مات الامام ولم يعهد الى احد ينادى رجل مستحق لها فدعوها الى نفسه كما فعل علي بعد قتل عثمان ج — ان يعهد الامام عند وفاته اختيار خليفة الى رجل ثقة او الى اكثر من واحد كما فعل عمر ، ولا يجوز التردد اكثر من ثلاث ليال ، الفصل ج ٥ ص ٩ — ١١ ، في حال موت الامام فقط يمكن تأجيل الرضا من الجماعة . النظر في التولية على ثلاثة وجوه : ١ - التنصيب من جهة النبي ب — التنصيب من جهة امام العصر بان يعين لولاية العهد شخصا معينا ج — التفويض من رجل ذي شوكة يقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة لجميع شتات الآراء ، الاقتصاد من ١٢٠ ، لا بد من العقد ، فالمصلاحيية تحتاج الى امر زائد ، الامامة من ٢٥٩ — ٢٦٧ ، صحة العهد ، عهد ابي بكر الى عمر ، العهد من ٢٠١ — ٢٠٢ .

راضين بالخالفه خوفاً أو نفاقاً بل يتطلب القبول والقبول صراحة دون تأويل . وقد يقبل عقد دون قبول ، اذعاناً للمصلحة العامة وتسليماً بارادة الغالبية .

والبيعة تجب النص ، وتقوم على الاختيار الحر . فالنص لا يعين حداً خاصة لو كان نصاً من الوحي وحتى لو كان متفقاً مع البيعة . ومع ذلك لا يجوز اثبات العقد والاختيار عن طريق ابطال التعيين بالنص كما أنه لا يجوز اثبات التعيين بالنص بابطال العقد والاختيار . فهذا هو برهان الخلف ، اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه . وهو برهان سلبى خالص لا يكفى للاثبات (٩٩) . لذلك اشتمل الاختيار على ثلاثة جوانب لا اثنين فقط : ماذا تعنى البيعة ؟ من هم المبايعون أو الذين لهم حق العقد والاختيار ؟ ما الدليل عليه ؟ فإذا كان من يصلح للامامة لا يصبح كذلك الا بعقد يصير به اماماً ويتوافر شروط معينة فإن الشروط وحدها تحقق المساواة بين الائمة الا أن ما فصل بينهم هو الاختيار هناك اذن مقياس موضوعى واختيار حر بين متعادلين . فالامامة عقد وبيعة واختيار . والتعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار وبالتالي كان عقداً وبيعة . ويقوم الاختيار على الاجتهاد واعمال الراى

(٩٩) حكم الاختيار . إذا قسر النص على امام بعينه انما يصير الامام بعقد من افاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد والمؤمنون على هذا الشأن لانه ليس لها الا طريق النص أو الاختيار . وفي فساد النص دليل على ثبوت الاختيار ، التمهيد ص ١٧٨ ، وإذا ثبت أن الامامة لم تثبت نصاً لاحت ثبوت اختياراً . ثم اذا بطل النص لم يبق الا الاختيار ، الجمع ص ١١٤ - ١١٥ ، لو صار اماماً بالشرائط لوجب اما المنع من مساواة الاثنين أو تجويز امامين . وهذا فاسد لان الصلاحية لا بد لها من عقد أى اختيار ثم يلزم قبوله اذ كان مستوفى الشروط ، الامامة ص ٢٥٠ .

التفضيل (١٠١) . وقد يستعمل لفظ الشورى كمرادف للاختيار (١٠١) .
ولكن هل تجوز الامامة اغتصابا من صاحب شوكة حتى ولو بايعته
الامة بعد ذلك عن رضى وقبول ؟ ان اقرار الواقع وهو اغتصاب السلطة
لا يجعلها شرعية . وفي هذه الحالة لابد من البيعة والرضى والاختيار
والقبول . وان لم تحدث البيعة يصبح الامام مغتصبا للسلطة لا حق
له في الامامة (١٠٢) . والدليل على ذلك الاجماع . فكل من انتدب لنصرة
الامة وقاوم الظلمة ودافع عن البيعة واقام الثغور واعطى الحقوق

(١٠٠) عند أهل السنة والحديث تجوز البيعة والاختيار ، المعالم
ص ١٥٨ — ١٥٩ ، وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب
الحديث فهو أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ، الغاية ص ٣٧٦ —
٣٧٧ ، طريق عقد الامامة للامام في هذه الامة الاختيار بالاجتهاد ، الفرق
ص ٣٤٩ ، وعند الأشعرى الامامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص
والتعيين ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، الامامة ص ٢٥١ — ١٥٢ ، من
ادعى امامة رجل بعينه فانها كلها دعاوى بلا برهان ، الفصل ج ٥ ص
٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وبيعة من اهل الاعتبار في الحل والعقد والاختيار
الوسيلة ص ٩٨

وعند الجمهور الاعظم من المعتزلة والخوارج والنجارية طريق ثبوتها
الاختيار من الامة باجتهاد أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها . وان
جاز ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصار
الامامة فيها بالاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٢٧٩ ، عند المعتزلة طريق
الامامة العقد والاختيار . طريق الامامة بالاتفاق اما العقد والاختيار
أو النص وقد بطل النص فلم يبق الا العقد والاختيار . اختلفت المعتزلة في
الامامة والقول فيها نصا أو اختيارا ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، انقسمت
الامة الى قسمين : الاول يقول أنها تثبت بالاتفاق والاختيار . كل من
اتفقت عليه الامة أو جماعة معتبرة من الامة اما مطلقا واما بشرط ،
الملل ج ١ ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(١٠١) عند المعتزلة والخوارج والمرجئة وبعض الحشوية والزيدية
الامامة شورى ، الانتصار ص ٩٩ عند الزيدية (سليمان بن جرير
الزيدى) الامامة شورى ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ،
الاصول ص ٢٨٠ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ .

(١٠٢) عند الاصحاب والمعتزلة يحصل المقصود اذا بايعت الامة
مستعدا لها أو استولت شوكتها على خطط الاسلام ، الطوابع ص ٢٣١ .

للمستضعفين فهو الامام (١.٣) . وهناك علاقة بين الوجوب وكيفية الثبوت . فالوجوب على الله يؤدي الى اثبات الامامة بالنص والتعيين . والوجوب السمعى او العقلى على العباد يؤدي الى اثبات الامامة بالعقد والاختيار .

وبالرغم من التشبهات التى تلقى على العقد والاختيار فانه يمكن ازالتهما ويظل الاختيار هو الطريق الوحيد امام الجماعة لتنصيب امامها . فيقال مثلا : لو كان الاصل هو العقد والاختيار لكان الطريق اليها اما العقل او الشرع . والعقل لا يجوز لان الامامة حكم شرعى والطريق اليها شرعى . والشرع اما الكتاب او السنة او الاجماع وليس فيها عقد او اختيار . والحقيقة ان ذلك بناء نظرى مغلوط . فالاختيار طريقه العقل . وبالرغم من ان الامامة حكم شرعى الا ان الشرع يقوم على العقل . وهى وظيفة عملية مصلحية تدرك بالعقل . واذا كان حكمه شرعيا فى الكتاب او السنة او الاجماع فان الشورى منصوص عليها فى الكتاب والسنة ، اجمع عليها المسلمون واقرها الاجتهاد . والامام ليس خليفة لله او للرسول لا يجوز الا بالنص بل هو خليفة لمن اختاره فالحال لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام اختاره . فالحال لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام وللرسول (١.٤) . والرسول لا يتولى الامامة بنفسه ولا يوكلها الى

(١.٣) مستند الوجوب فى تنصيب الامام هو الاجماع الدال على النص الوارد فى الشرع ، النهاية ص ٤٩ ، بدليل الاجماع فلا خوف بين الامة ان من انتدب لنصرة الاسلام ونايذ الظلمة كان مستكبرا لهذه الشرائط التى اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد له ، الشرح ص ٧٦١ ، وعند الكرامية ثبت باجماع الامة دون النص والتعيين ، المواقف ص ٤٢٩ .

(١.٤) الامام اما خليفة لله ورسوله او لمن اختاره . ولا يجوز الاول بدون نص ولا يجوز الثانى لانه خليفة الرسول ، الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله ، الطوالع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، كيف يوكل الرسول الامامة الى غيره ولا يتولاها

غيره بل يقضى بها بعد ابلاغ الرسالة . ويقوم الامام نائباً عن الامة وليس خليفة للرسول . وفرق بين النبوة والامامة ولا قياس بينهما . فالنبوة تعيين ونص في حين أن الامامة عقد واختيار . وإذا اختص النبي بالعلم عن طريق الوحي فإن الامام يختص بالعلم عن طريق الاجتهاد . وإذا كانت وظيفة النبوة نظرية فإن وظيفة الامامية عملية ، النبي يبلغ الوحي ويعلم الشريعة والامام ينفذه ويطبقها . الاختيار اذن ليس حكماً نصاً من الرسول وان كان كذلك ، بل تابع من طبيعة العقل وضرورة المصلحة . وان القول بالاختيار نصاً مثل القول بالنص عقلاً . ولا خوف من الخطأ في الاختيار فالامة لا تجتمع على خطأ ، والناس ادرى بشؤون دنياهم . وان تحقيق المصلحة يكون طبقاً للغالب . والاجتهاد في النهائية اصل من اصول الشريعة . وفي القياس اصول وقواعد تحميه من الخطأ وتحرسه من الوقوع فيه . وان من شروط الامام التقوى والورع اللذان يمنعان ازدواجية الظاهر والباطن حتى لا يخدع الناس في الاختيار . وان جواز الوصية والعهد لا يطمئن في جواز الاختيار لان العهد انما هو اختيار مبدئي في حاجة الى تصديق من اختيار الامة فيبيعة عامة بقبول جميع الناس ورضاهم . ولا حاجة الى معصوم يعلم الناس كيف يختارون ، فالاختيار يتم طبقاً لشروط موضوعية في الامام ويحتوى على اكبر قدر من الصحة في الحكم . حكم الجماعة وليس حكم الفرد . وان اختلاف الامة الى مذاهب وفرق لا يمنعها من الاتفاق على امام ، فالمصلحة العامة واحدة ، والخلاف لا يفسد في الود قضية . ولا يحتاج الاختيار الى ضبط آخر غير شروط الامام وصفات المتعاقدين . ولا توجد الا رقابة الامة . ولديها ادوات

بنفسه لا لو جاز الامام أن يكون اختياراً لجاز في النبي والرسول ، كما أن الرسول يختص بالعلم فكذلك الامام . ولما كان الاول لا يتوصل الى ذلك بالاختيار فكذلك الثاني خشية الخطأ ، اذا كانت الوصية جائزة فالاختيار غير جائز ، الامامة من ٢٩٧ - ٣٢٥ ، الشرح من ٧٥٥ - ٧٥٦ .

لخلع الاماء والثورة عليه . وان خطا الامام محدود بالاجتهاد . ومصحح
بالرقابة عليه والتذكير والنصح له (١٠٥) . وقد تنال شبهات حول
طبيعة الاختيار والتناقضات فيه وهى كلها وهمية يسهل ازالتها . فاذا
كان الامام واجب الطاعة فان الاختيار يوجبها ايضا طالما التزم الامام
بشروط العقد . فلا تناقض بين الطاعة والاختيار . الاختيار يوجب
الطاعة المشروطة بعكس التعيين الذى يوجب الطاعة المطلقة . واذا
وجب الاختيار العزل فان ذلك لا يجعل النص افضل منه لان
الامام اذا ما تهاون فى الدفاع عن البلاد او ظلم وتجبر وقهر ولم يستمع
لنصح او امر بالمعروف ونهى عن المنكر وجب عزله . العزل اذن
واجب كالاختيار فى حين ان المعين بالنص لا يمكن عزله (١٠٦) . ولا قياس
لمنصب القضاء على الامامة اذا لم يقع الاول بالبيعة . فالقضاء حكم
فى الخصومات طبقا للشرع ولا فرق بين قاض وآخر الا فى الحصانة .
والقاضى معين من الامام الذى اختاره الناس وبالتالي يكون مقبولا تعيين
القاضى على اساس من الاختيار غير المباشر . القضاء جزئى والامامة
كلية ، القضاء فرع والامامة اصل ، ولا ضمير لمن يكون الفرع بالتعيين
والاصل بالاختيار ، فالفرع يلحق بالاصل وليس العكس (١٠٧) . وتبقى
باقى الشبهات فى المختار سواء الذى يقوم بالاختيار او الذى يقع عليه
الاختيار كما يقع البعض الآخر فى فعل الاختيار ، اختيار انسان لانسان
آخر كى يمثل نيابة عنه . فان قيل فى فعل الاختيار : لو جاز لمن بختا

(١٠٥) الاختيار قد يكون طبقا للظاهر المخالف للباطن . المختار اما
ان يحتاج الى من يعلمه وهذا الى من يعلمه او لا يحتاج فهو المعصوم .
اختلاف الامة الى مذاهب وفرق تمنع الاختيار او الاجماع على اساس
واحد ، كل منها تود امامها ، لو كان الاختيار من جماعة من انفسهم
فلا بد من تصحيحه من غيرهم لا يجوز لمن يختار او يوكل الى من يخطئ
دون نص على من لا يخطئ ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٦) الامام واجب الطاعة والاختيار لا يوجبها ، الاختيار يوجب
العزل والنص افضل ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٧) من ضمن حجج الامامية ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة ،
الطوال ص ٢٣١ ، المواظف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

الامام ليقوم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو أولى لان الامام مفوض من الجماعة لتنفيذ الشرع وليس الفرد مفوضا . ولو كان الفرد كذلك لكان عدد الائمة مساويا لعدد المؤمنين ، كل مؤمن اماما . ولكن الامام يمثل ارادة الجماعة ويرعى المصلحة العامة ومن ثم لزم التمثيل ووجبت النيابة . لذلك لو اختارت جماعة من الامة الامام لجهلته خليفة على انفسها . والخلافة تكون على الغير كما تكون على النفس . الامام تمثيل للنفس وللغير ، ونياية عن الانا والآخر . وعلى الرغم من كون الامام اعلم الناس الا أنه يمكن اختياره لذلك ممن هو اقل منه علما ولا يكون ذلك طعنا في الاختيار . العلم شيء والاختيار شيء آخر . الاختيار تعبير عن ارادة الجماعة لا عن علمها . صحيح أن الاختيار يكون اما من كل الامة وهذا اهمال للامامة او من البعض وهذا تعسف فليس البعض أولى من البعض الآخر ولكن لا حل آخر لتسيير امور الامة اما تمثيل الكل للكل وهو مستحيل عمليا نظرا لاختلاف قدرات الناس في العلم والفضل واما تمثيل البعض للكل وهو الممكن عمليا والسائد واقعا . ولا مكان للقرعة او للتحكيم ، فالارادة الحرة افضل من المضادة العشوائية في الاختيار . والقصد خير من الرجم بالغيب . وصحيح ايضا أن الاختيار ليس من واحد ولا في الكل بل من البعض وأن صفاتهم ليست أولى من الاخرى رجع ذلك فصاف العلم والفضل والقصد الى رعاية مصالح الناس صفات موضوعية تجب الكل والجزء ، الجمع والفرد . وهي صفات المتعاقدين في حدود الامكان البشرى . وان عظمة الامامة لا تستوجب تركها لغير البشر فالبشر هم المؤلفون والمفسرون للنصوص ، ولكن بضمانات أكثر من العامة والخاصة . من الجماهير والعلماء يمكن اختيار الامام . ولا يوجد بديل انساني آخر . وان اختيار البعض دون البعض لا يسبب فتنة أى الفريقين يتبع الآخر ، فالامامة مسؤولية وبليية ، وحسابها عسير من الله ومن الناس ، في الدنيا والآخرة . ومن يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . فلا خوف من الشقاق . البعيد عنها خير من القريب منها ، والرافض لها أكثر امانا من الطامع فيها . كما أن وحدة الامة تمنع الشقاق . تندفع الفتنة لانه لا تجوز البيعة ثانيا بعد البيعة الاولى . وان التشكك في صفات المتعاقدين ، أهل الحل والعقد ، لانهم

لا يعرفون أمورهم فكيف يولون عليهم غيرهم أو لانهم لا يتمثلون بصفات العصمة والعلم والايمان يقوم على طلب المستحيل وليس على تحقيق الممكن . فيمكن للانسان الا يعرف اموره ومع ذلك يكون قادرا على اختيار من ينوب عنه في ذلك . وليس منا معصوم ، وكل علم او ايمان يكون في مقدور الانسان (١٠٨) .

ولو عقد لامامين في وقت واحد فالامامة للبيعة الاولى لو كانت هناك اسبقية . ولكن هل تجوز القرعة لو كانتا في وقت واحد ؟ ان القرعة حكم بالمصادفة وتحكيم للعشوائية ونفى للقصدية . في هذه الحال يتم الاختيار من جديد عن طريق الافضل طبقا لمقاييس التفضيل . ويجوز ايضا تنازل احدهما للآخر لان من يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . والتمسك بها في حالة اختيار امامين في وقت واحد نوع من طلبها للنفس . الامام هو المتقدم وليس المتأخر ، وكان من واجب المتأخر بيعة المتقدم . لا وجود للقرعة او للاحتكام ، فالقرعة مصادفة والاحتكام يمكن للاهواء ان تتدخل فيه . والاضمن تطبيق الشروط ، ورعاية المصلحة ، ووحدة الامة ، وتنازل الاخير للاول . فلو لم تنازل احدهما لكان كل منهما راغبا في الامامة وبالتالي تسقط عنه (١٠٩) .

(١٠٨) لو جاز لمن يختار الامام ليقوم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو اولى ، لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على نفسها والخلافة تكون على الغير لا على النفس ، اذا كان الامام اعلمهم فكيف يختاره غيره ؟ الاختيار اما من كل الامة وهذا اهمال للامامة او من البعض وهذا تعسف ، فليس البعض اولى من البعض الآخر ، الاختيار ليس من واحد ولا من الكل بل من البعض ، وصفاتهم ليست اولى من الاخرى ، نظرا لعظمة الامامة فانها لا تترك للعامة او للخاصة ، الاختيار للبعض دون البعض قد يسبب فتنة اي الفريقين يتبع الآخر ، الامامة من ٢٩٧ — ٣٢٥ ، قد يقضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فريق شخصا فتقع الحرب ، واهل البيعة لا يتصرفون في امور غيرهم فكيف يولونه عليهم ، العصمة والعلم وعدم الكفر شروط لا يعطها اهل البيعة ، الطوالع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(١٠٩) هذا عند ابي علي وابي هاشم ، الشرح ص ٧٥٦ — ٧٥٧ ، اذا اتفق التعدد تفحص عن المتقدم ولو اجبر الآخر فهو من البغاة ،

ومع ذلك فقد يختلف الامر اذا اختلف الزمان والمكان . اذا تم العقد لامامين في وقتين مختلفين نظرا لصعوبة الاتصال الفوري او في مكانين مختلفين نظرا لانتساع الرقعة وتراعى الاطراف . فالاولوية للزمان المتقدم على المكان . وقد تكون الاولوية في المكان لبلد الامام المتوفى على غيره من البلدان . ومع ذلك فالاتصال اليوم قائم ، وتم تجاوز البعدين الزماني والمكاني معا . بل قد يكشف الاسراع في الزمان عن سوء نية وطلب للنفس كما قد يدل على الغيرة على الحق واهتمام بشؤون الجماعة اما اولوية المكان فتجعل الامامة محصورة في بلد معينه لا تتعداها الى بلد آخر مع ان المشهود لهم بالتقوى والمسالخ ومن تقوافر فيهم شروط الامامة بتجاوزون بلد الامام المتوفى (١١٠) . وما الفائدة من وجود امامين احدهما نالقي والآخر صامت اذ كيف يدير الصامت شؤون الرعية او

المواقف من ٤٠٠ ، لا وجود للقرعة او للاحتكام . لا بد من الاتفاق او تفويض كل منهما رجلا صالحا للاختبار مثل الحكيم . ولما كان درس ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص ماثلا في الازهان لابد من الاستسلاح واستيفاء الشروط ، اختلفوا اذا بايع قوم اماما وبايع آخرون اماما آخر في وقت واحد : ا - القرعة ب - ان يعتزلا ثم يعقد لاحدهما او لغيرهما ج - من امتنع عن الاعتزال لم يكن اماما . مقالات ج ٢ ص ١٣٦ ، لو عقد لائمة متفرقة وكلهم يصلحون للامامة . السابق ثم اللاحق ثم التنازل ، التهديد من ١٨٠ ، منع عقد الامامة لشخصين ، الارشاد من ٤٢٥ ، في ان الامام يجب ان يكون واحدا في الزمان ، وبمنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامامة ص ٢٤٣ — ٢٤٩ .

(١١٠) لا يجوز عقد لامامين في صقع متضيق . اما في الصقع المتسع فممكن ، الواقف من ٤٠٠ ، واختلفوا في الامام اذا مات ببلده فبايع من يحضره رجلا وبايع غيرهم آخر في الوقت نفسه او قبله الى : ا - الامام الذي عقد له في بلد الامام (اولوية المكان) ب - في الوقت الذي قبله ا اولوية الزمان ا ، مقالات ج ٢ ص ١٣٩ ، وعند اهل السنة الامامة لواحد في جميع ارض الاسلام الا ان يكون بين الصقعين حاجز من بحر او عدد لا يطابق ولا يقدر كل صقع من مناصرة الآخر ، الفرق ص ٣٥٠ .

يراجع على الامام الناطق ؟ (١١١) وما الفائدة من وجود امامين ناطقين في الوقت نفسه ؟ ليس ذلك شسقا للامة وانشقاقا فيها ؟ وقد يكون هذا الجواز تبريرا لحدث تاريخي خالص في وقت احتار فيه المسلمون بين امامين ووجب الاختيار حتى وقعت الفتنة واندلعت الحرب . وقد يهدف تنصيب الامامين الى ازالة الصراع بين الشرعية واللاشرعية حتى تضعف الشرعية وتقوى اللاشرعية ويتكافأ الحق والباطل بدعوى حقن الدماء ووحددة الامة (١١٢) . لذلك لا يجوز الا امام واحد تعبيرا عن وحدة الامة وحرصا على مصالح الجماعة (١١٣) . وقد يصاغ التساؤل بطريقة اخرى مثل : هل يجوز أن تجتمع الامة على أمر تختلف في مثله ؟ أو : هل يجوز أن تختلف الامة في الشيء في وقت تجتمع عليه بعد الاختلاف ؟

(١١١) اختلفوا هل يكون الامام أكثر من واحد ؟ قيل اثنان واحد صامت والآخر ناطق (الرافضة) وقيل ثلاثة أحدهم صامت ، فعند الرافضة كان الحسين صامتا وقت الحسن ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(١١٢) أجاز محمد بن كرام السجستاني وأبى الصباح السمرقندي امامين في وقت واحد احتجاجا بقول الانتصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير ، وإمامة على والحسن ومعاوية . وهذا خطأ لأنها ولاية في الاولى وفتنة في الثانية . ونظرا لقول الرسول « اذا بويع لامامين فاقتلوا الآخر منها » ، الغاية ص ٣٨٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٧ — ١٠٨ ، النهاية ص ٤٩٦ ، الفرق ص ٢٢٣ ، الاصول ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، عند الكرامية يجوز البيعة لامامين في قطرين ، والغرض من ذلك اثبات امامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة واثبات امامة أمير المؤمنين على بالمدينة والعراقيين باتفاق جماعة من الصحابة ، الملل ج ٢ ص ٢٢ ، وأجازت المشبهة امامين كعلى ومعاوية الا ان امامة على وفق أهل السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، المواقف ص ٤٢٦ .

(١١٣) عند أهل السنة لا يجوز الا امام واحد والآخرين تحت رايته ، ومنعوا عقد الامامة لشخصين ، الارشاد ص ٤٢٥ ، في أن الامام يجب أن يكون واحدا في الزمان ، ويمتنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامامة ص ٢٤٣ — ٢٤٩ .

أو : هل يعد خلاف أهل الاهواء اذا خالفوا الاحكام اطلاقاً؟ (١١٤) وهي صياغات ادخل في صفة المتعاقدين واقرب الى باب الاجماع في علم اصول الفقه . والحقيقة ان الامة لا تجتمع على خطأ ثقة في العقل البشري وقدرة الانسان على ادراك المصلحة وقدرة الجماعة على الحرص على المصالح العامة . والوحي لا يأتي الى عقل خاطيء مضل أو الى صاحب مدى وميل . فاجتماع الامة في أمر خلافي ممكن كما ان اختلافها في أمر تجتمع عليه وارد . أما أهل الاهواء فانهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، فالهوى ليس أصلاً في التعاقد . ولكن اختلاف الفرق لا يمكن الحكم عليه بمقياس فرقة أهل الحق إذ ان كل فرقة تدعيها . كما لا يجوز استعمال سلاح التكفير والتفسيق والتضليل دون الحوار والاقتناع وفهم الرأي الآخر . فلا استحالة في عقد الامامة أيام الفتنة والاتفاق على أكثر الموضوعات خلافاً (١١٥) .

بـ صفة العاقدین . العاقدون هم أهل الحل والعقد . ولا يعقد الإمام البيعة لنفسه إذ ان العاقد غير الإمام . كما لا يعقد المتعاقد من أهل الحل والعقد الامامة لنفسه بل يعقدها لغيره . فمن شروط المعقود عليه الا يطلبها لنفسه حياء وزهدا ، وضرورة اعتراف الفسير به ، وعقد ارادة الامة عليه . فالحكم مسؤولية يتطلب زعامة شعبية واجماع ارادة الامة عن بكرة أبيهم وانما أراد بذلك الطعن في امامة علي اذا كانت البيعة

(١١٤) في الصيغة الاولى جائز عند الامة ومنعه عباد ، وفي الصيغة الثانية جائز الاخذ بالاول اذا كان له أصل عند فريق وجائز الاخذ بالثاني عند فريق آخر ، وفي الصيغة الثالثة جائز عند البعض وممتنع عند البعض الآخر مقالات ج ٢ ص ١٥٢ .

(١١٥) عند الهاشمية لا تنعقد الامامة أيام الفتنة واختلاف الناس وانما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلمة ، وعند الاصم ضرورة اجماع الامة عن بكرة أبيهم وانما أراد بذلك الطعن في امامة علي اذا كانت البيعة أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة ، المجلد ١ ص ١٠٩ .

(١١٦) الانسان يملك العقد لوليه على الغير وليس على نفسه . وكذلك العاقد لسلطة يملك عقدها للغير وليس للذات ، طبقاً لقول الرسول « والله لا نول هذا الامر من يطلبه » وهو أحد ابواب « السياسة الشرعية » ، التمهيد ص ١٨٠ ، الشرح ص ٧٥٤ — ٧٥٥ .
م ١٦ — الاميان والعمل — الامامة

والسؤال ؟ هل لابد من اجماع تام على اختيار الامام ام يكفي البعض ؟ وما مقدار هذا البعض ؟ قد يصعب اجماع الخاص . وهى القضية نفسها فى الاجماع فى اصول الفقه وقضية الاستقرار فى المنطق (١١٧) . ولكن مع السيطرة على بعد المكان وتشابك وسائل الاتصال وسرعة الانتقال فان الاجماع التام تقل صعوبته . ولكن تبقى قضية اختلاف المسائل باختلاف الاماكن والعادات والاعراف . وقد يكون الامام المحلى اقدر على فهم مصلحة امته من الامام العام للامة الموحدة مجوع الامم . وفى هذه الحالة يمكن الجمع بين الاثنين عن طريق الامام الواحد والولاية المتعددين . ومع ذلك قد يحدث فى مراحل الضعف والانحياز ان يشكك الامام ويقوى الوالى فيستقل بامته وتنشأ حركات الانفصال كما وقع فى التاريخ .

فان كان البعض هو الممكن فما مقداره ؟ هل يكفى واحد ؟ ولكن الواحد مفرد وليس جمعا والاثنان مثنى وليس جمعا كما انهما لا يستبعدان التواطؤ . فهل اقل الجمع ثلاثة لامكانية عقد باثنين اى باغلبية اثنين ضد واحد ؟ ولكن فى هذه الحالة يعود اقل الجمع الى المثنى من جديد وبالتالى لا تتنوع امكانية التواطؤ . فاذا كانوا اربعة فانه يمكن التعادل فيه ، اثنين فى مقابل اثنين ، وبالتالى تستحيل البيعة . فاذا ما كان الاجماع ثلاثة فى مقابل واحد فامكانية العقد وتواطؤ ثلاثة اصعب من تواطؤ اثنين . فاذا كان العدد خمسة وكان الاجماع ثلاثة فى مقابل اثنين فانه يكون اجماعا ضئيلا ، وان كان اربعة فى مقابل واحد يكون الاجماع اكثر قوة وتزداد صعوبة التواطؤ . واذا كان ستة كما حدث فى التاريخ فى اختيار الامام الرابع فان التعادل ثلاثة فى مقابل ثلاثة وارد ، والاغلبية

(١١٧) عند اهل السنة لا يشترط فى عقد الامة الاجماع بل تنعقد الامة وان لم تجمع الامة على عقدها ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعند الاصم والفوطى لابد من اجماع المسلمين ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، وعند الكرامية لابد من اجماع الامة ، المواظف ص ٤٢٩ ، الغاية ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

أربعة في مقابل اثنين أو خمسة في مقابل واحد يعقد بها البيعة وتزداد صعوبة التواطؤ كذلك . أما تحديد العدد ببلد الامام أو اهله أو ولايته فان ذلك أدعى إلى العصبية وأخذ الامامة لانفسهم . لذلك فان العدد هو الذى يمنع من التواطؤ قل أو كثر كما هو الحال فى العدد الكافى فى التواتر وفى الاجماع بالاضافة الى شروط العقدين وصفات اهل الحل والعقد . فالعقد بواحد يخشى منه الهوى والعقد بجميع من فى اقطار الارض تكليف بما لا يطاق (١١٨) . وصفات العقدين أن يكونوا

(١١٨) يمكن عقد الاجماع بواحد بشرط توافر الصفة ، التمهيد ص ١٧٨ — ١٧٩ ، الواحد أو الاثنان من اهل الحل والعقد . فقد اكتفى الصحابة بذلك كعقد أبى بكر لعمر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من قبل المدينة أو اجماع الامة ولم ينكر عليه أحد ، الموافق ص ٤٠٠ ، وعند الأشعرى رجل واحد من اهل العلم والمعرفة والسيتر . وعند السليمانية (سليمان بن جرير الزيدى) تصلح الامامة بعقد رجلين من خيار المسلمين ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الفرق ص ٣٢ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، الموافق ص ٤٢٣ ، المحصل ص ١٨٠ ، الاصول ص ٢٨٠ ، لا تنعقد بأقل من رجلين مثل الشهادة ، الامامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، وهو الموقف نفسه عند طائفة من المعتزلة ، وعند القاضى عبد الجبار لا تنعقد بأقل من أربعة ، الامامة ص ٢٥٩ — ٢٦٧ ، وعند الجبائى لا تنعقد الا بخمسة ، الفصل ج ٥ ص ٧ ، أو ستة ، الامامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، فقد جعلها عمر فى ستة لاختيار واحد فصار الاختيار فى خمسة ولكن عمر لم يقل أن تقليد الاختيار أقل من خمسة ، وعمل عمر لا يلزم الامة ، وقد تبرأ الخمسة من الاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٩ ، وقيل لا يصح الا بعقد اهل حضرة الامام فان اهل الشام دعوا ذلك لانفسهم لبيعة مروان وابنه عبد الملك واستحلوا بذلك دماء اهل الاسلام ، الفصل ج ٥ ص ٨ — ٩ ، فى عقد الامامة : لم يثبت عند معدود ولا حد محدود فالتوجه الحكم بأن الامامة تنعقد بعقد واحد من اهل الحل والعقد ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعند القلانسى لا تنعقد الا بجماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب أو مظنته ، اجماع فضلاء الامة فى اقطار البلاد وقد يكون ذلك قدحا فى امامة على ، الملل ج ١ ص ٤٣ ، الاصول ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، الامامة ص ٢٥٩ — ٢٦٧ ، العدد يزيد أو ينقص ، واحد ، اثنان ، أربعة أو جماعة من اهل الحل والعقد والاجتهاد والبصرة بالامور ، ولو عقد واحد ولم يسمع من

من أهل الاجتهاد والعدالة . ويشمل الاجتهاد أعمال الرأي والنظر
والقدرة على الاستدلال وحصافة الحكم وسعة العلم . أما العدالة فتشمل
القدرة على النصيحة والدفع عن المصالح والتقوى والفضل . ولا فرة
في ذلك بين الخاصة والعامة بمعنى الاقلية والاغلبية أو الصفوة والذمماء .
وأهل الاجتهاد والعدالة قادرون على التعبير عن المصالح العامة للغالبية
والجهر بها في مواجهة الحكام . وهو فرض كفاية عليهم ، اذا قاموا به
سقط عن غيرهم (١١٩) . ولابد من شهود حتى يحضر العقد للإمام
قوم من المسلمين أسوة بالعقود والشهود عليها . والا ادعى عقدا
سريا لا يعلمه أحد . وليست الإمامة بأقل من النكاح الذي لا يتوافر
فيه الاعلان . والإمامة خطب عظيم وأمر جلل تعم به البلوى ويمس
كل المؤمنين . ولا يوجد حد معين للشهود ، أربعة أو غير ذلك أو أكثر
كما هو الحال في عدد العاقدین ، يكفي الشهود العدل ، أو العدد

الباقين نكير كفى ، النهاية ص ٤٩٦ ، عند أهل السنة تنعقد الإمامة بمن
يعقدها لمن يصلح للإمامة اذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة ،
الفرق ص ٣٥٠ ، من قال لا تصح الا بعقد فضلاء الأمة في أقطار البلاد
فباطل لأنه تكليف بما لا يطاق ، الفصل ج ٥ ص ٧ — ٨ .

(١١٩) صفة العاقدین أن يكونوا من أهل السر والدين . ومن
يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح ومن يعرفون الفرق بين من يصلح
للإمامة وبين من لا يصلح لها ، وأن يكون عالما يحل الدين ، وأن يكون
من أهل الرأي والفضل ، الإمامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، من أهل الرأي
والسير والصلاح يوثق باختياره ، أفضل من في الزمان حتى ولو تفرقوا
في الزمان ، الإمامة ص ٢٦٧ — ٢٧١ ، نصبه يكون بمبايعة أهل الوجاهة
والاعتبار كالعلماء والأمراء الذين هم أهل حل في أمور الرعية وعقدها
ويرجع فيها إلى قولهم ، المطيعي ص ٩٩ ، اذا قام به أهل الحل والعقد
سقط عن غيرهم لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة أو غيره . فمذهب
أهل السنة وأكثر المعتزلة هي أن الخلافة نيابة عن الرسول في أمور
الدين والدنيا ، عبد السلام ص ١٥٣ .

الذى به تتحقق شهادة العدل (١٢٠) .

ج - الواقع التاريخي . يثبت تحقق الإمامة في التاريخ أنها كانت من أوائل الموضوعات التى نشأ حولها الخلاف ان لم يكن أولها على الإطلاق . ويدل ذلك على نشأة علم أصول الدين كله نشأة سيياسية (١٢١) . وقد تم تفسير الواقع التاريخي بطرق متعددة كل منها يفهمه طبقنا لنظريته المسبقة التى تدعم اختياره وتقوى موقفه . ومع ذلك يبدو

(١٢٠) عند بعض الاصحاب لابد من جريان العقد بمشهد من الشهود . فانه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدعى مدع عقدا سرا متقدما على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح وقد شرط فيه الاعلان ، ولا يبلغ القطع ، اذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعى ، وسبيله سبيل المجتهدين ، الارشاد ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، يجب الاشهاد به فانه خطب جسيم ونصب عظيم ، النهاية ص ٤٩٦ ، قال بعض الاصحاب يجب كون ذلك بشهادة بيعة عادلة كفا للخصام فى ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سرا قبل من عقد له جهرا ، المواقف ص ٤٠٠ ، والعدد دون حد معين ، يكفى نفر منهم حتى تتم البيعة . وقيل أربعة قياسا على ما فعل عمر فى الشورى ، التمهيد ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(١٢١) اول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم فى الإمامة بعد وفاة الرسول . اجتمعت الانصار فى سقيفة بنى ساعدة لعقد الإمامة لسعد بن عباد . ولما بلغ ذلك ابا بكر وعمر قصد نحوهم فى رجال من المهاجرين فأعلمهم ابو بكر أن الإمامة لا تكون الا فى قرشي محتجا بقول النبى فادعوا منقادين بعد أن ثالت الانصار : منا أمير ومنكم أمير بعد أن استل جرد الخباب سيقه ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٧ ، الشبهات التى وقعت فى الملة الاسلامية وكيفية انشعابها (بعد مرضه ، جيش أسامة ، موته ، دفنه) الخلاف الخاص بالإمامة ، النفقازانى ص ١٤١ - ١٤٢ ، الاسفرائينى ص ١٤١ ، الدوائى ج ٢ ص ٢٨٣ ، الملل ج ١ ص ٢٩ - ٣٠ ، الخلاف الثامن فى تنصيب أبى بكر عمر بالخلافة ، الملل ج ١ ص ٣١ .

بعض التناقض بين النظرية وتفسير الحدث التاريخي (١٢٢) . فإذا كانت الإمامة عقدا واختيارا فإن الإمام الأول يكون قد تم تنصيبه بناء على إجماع الأمة ورضا المسلمين به وليس بنص من الله أو متوقيف من الرسول سبحانه كان نصا جليا أم إشارة يقاس عليها مثل إمامة الصلاة . ويمكن أن تكون أعماله ضمن شروط الإمام مثل قتال أهل الردة . أن كل الحجج النقلية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على غرر معين واستعمال للنص الوعي كنزوة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوة وتحقيق لهذا التوجيه . وذاك خطأ في التفسير إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيه . فليست مهمة نص الوحي الاختيار عن المستقبل بل تأسيس نظرية . ولا يتم اختيار واقعة معينة إلا بناء على مصلحة أو هوى أو طبقا لرغبة واختيار انساني مما يجعل الواقعة هي المفسرة للنص وليس النص هو المفسر للواقعة (١٢٣) . والحق أن البيعة تجب النص ، فالنص لا يعين أحدا

(١٢٢) اختلفوا في إمامة أبي بكر كيف كانت إلى : أ — وقف النبي ونص على إمامته ب — دل على إمامته بالصلاة بالناس ويقول . كما دل الله عليها . قاتل القسوم . وثبت عمر إمامته ج — عقد المسلمين له وإجماعهم عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٣٠ ، اختلف الناس في الإمامة بعد الرسول إلى : أ — النبي لم يستخلف أحدا ب — نص الرسول على استخلاف أبي بكر نصا جليا ، إجماع الناس على تسميته خليفة رسول الله ليس بمعنى الصلاة ولكن بمعنى الإمامة . وقد استخلف الرسول آخرين ولم يسموهم خليفة رسول الله ، هناك نصوص على استخلاف أبي بكر وأخرى ضده مثل قول عمر « أن استخلف فقد استخلف من هو خير مني وإن لا استخلف فلم يستخلف من هو خير مني » ، الفصل ج ٤ ص ١٢٤ — ١٢٦ .

(١٢٣) الكلام في إمامة أبي بكر طريقان لا ثالث لهما : أ — فساد المذاهب سوى ما نذهب إليه لأن إثبات فساد النص يثبت الاختيار ب — ورود الشرع في بيان أن الإمامة بالاختيار ، الإمامة ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، الدليل على إمامة أبي بكر (على خلاف الشيعة) قول الله « وعد الله الذين آمنوا منكم . . . » وهم الموعودون بالاستخلاف والتمكين ، وهو ينطبق إما على علي أو على أبي بكر ، والأول باطل ، (نموذج تركيب النص على فرد) ب — « قل للمخلفين من الاعراب » فالداعي

خاصة لو كان نص الوحي وحتى لو كان متفقاً مع البيعة . فالامامة عقد واختيار كأساس نظري في الوحي وفي الواقع . وعلى هذا الاساس ثم اختيار الخليفة الاول باجماع الامة بعد ان توافرت شروط الامامة فيه (١٢٤) . وان كل التشبهات التي القيت عليه لم تمنع من اجماع الامة

=
المحظور مخالفته ليس محمداً ولا علياً لانه ما حارب الكفار أيام خلافته ج — استخلفه الرسول في الصلاة أيام مرضه وما عزله حتى ظل كذلك بعد وفاته د — قول الرسول وتنبؤه بأن الخلافة بعده ثلاثون عاماً تتحول بعدها الى ملك عضود وكانت خلافة الشيخين ١٣ سنة وعثمان ١٢ سنة وعلى خمس سنوات وقول الرسول « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » ه — قول الصحابة « يا خليفة رسول الله » ، المسائل ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، الأدلة القرآنية في الجمع ص ١٣٤ — ١٣٦ ، الإبانة ص ٦٧ — ٦٨ ، الفرق ص ٣٥٠ ، الانصاف ص ٦٤ — ٦٥ ، النهاية ص ٣٨٧ — ٣٩٠ ، الامامة ص ٣٢١ — ٣٢٧ ، وعند جماعة من الحشوية امامة أبي بكر بالنص ، بالاسم أو بالنص والاشارة ، امامة أبي بكر ، الحصون ص ١٢٨ ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، ص ٤٩٢ — ٤٩٣ ، الشرح ص ٧٦٤ — ٧٦٥ ، ص ٧٥٥ — ٧٥٦ ، ص ٧٦١ — ٧٦٢ ، المحصل ص ١٦٣ — ١٧٢ ، البيجوري ج ٢ ص ١٠٠ — ١٠١ ، الأصول ص ٢٨٢ — ٢٨٤ .

(١٢٤) والدليل أن الامامة لما عقدت لابي بكر ابتدر لامضاء احكام المسلمين ، ولم يثن انتشار الاخبار الى من نأى من الصحابة في الاقطار ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، اتفقوا في سقيفة بني ساعدة على أبي بكر ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، ثبوت امامة أبي بكر بالبيعة ، المواقف ص ٣٩٩ ، الاجماع على امامة أبي بكر فقد اشتهر ذلك في عهده وفي عهد عمر ، الامامة ص ٢٧٩ — ٢٨٣ ، اجمعت الامة على خلافة أحد الاشخاص الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس وبطلت امامة علي والعباس ، الاجماع موجود في كتب السير والتواريخ ، الطوابع ص ٢٣٢ ، مبيعة علي والعباس له ، لا يجوز اجتماع الامة على خطأ ، الجمع ص ١٣٤ ، دليل الاجماع ، الابانة ص ٦٨ — ٦٩ ، المواقف ص ٤٠٠ — ٤٠١ ، رضى به الجميع ، الارشاد ص ٤٢٨ — ٤٢٩ ، قتاله أهل الردة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٤٧ ، لو كانت باطلة لما كان معظمها عند الله ، لو كانت باطلة لكانوا شر الامم وهم خيرها ، الأصول ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، الجمع ص ١١٥ ، الدليل اجماع المسلمين واختيارهم له يوم السقيفة على العقد امام الجمهور وهم أهل الحل والعقد ولم يتأخر أحد بلا عذر ، الشهيد ص ١٨٧ — ١٩٤ .

على امامته كما أنه يسهل ازلتها . فمنعه ميراث النبي انما يستند الى النبوة ذاتها . فالانبياء لا تورث ولا تورث ، ما يتركونه صدقة . بالخلاف على مبدأ لا يراعى فيه الاشخاص حتى ولو كانوا بنات النبي وان كثيرا من الاخبار حول سوء معاملتهم موضوعة . وان القسوة في محاسبة النفس لدرجة الاحساس بأن هناك شيطانا يعتريها أمر يحتاج الحكام اليه . أما طريقة بيعته فقد كانت فلتة عصمت الامة من الشقاق والفتنة . ولا يعنى ذلك أنها خطأ بل أكدت الاختيار والبيعة . أما استدراك الافعال ومراجعة النفس في آخر العمر فهو احساس بالمسؤولية وتعلم بالتجربة وليس ضعفا أو خطأ . وعهده الى الخليفة الثاني اجتهاد منه وليس خروجا على النبوة وتقليدها ، عهد اكده الناس بالبيعة عن قبول ورضى . وان تأخير جيش لهو اجتهد قائد في حاجة اليه داخليا قبل الحاجة اليه خارجيا . كما ان عدم توليته بعض الاعمال وتولية آخرين انما هو اختيار طبقا للقدرات ولا يدل على أى نقص أو شك . ونقص العلم ليس عيبا انما يحتاج الامام الى العلم النافع في تسيير أمور الزعينة دون ما حاجة الى تفقه وتعمق في الدين يحسنه المتفرغ له . وان ايقاف الحدود لهو من سلطة الامام كالتعريض ، وايقاف حد على سيف الله المسلول نصرة للامة واشارا للجهاد على الاعمال الفردية . ثم يسم نفسه خليفة بل سماه الناس كذلك . ولم يستكره نظرا لانه كذلك بالمعنى الحرفي قبل أن يتحول اللفظ الى نظرية شرعية . أما دفنه مع صاحبه فذلك فعل آخرون اثارا للصحة وليس عضيانا لامر (١٢٥) . وكانت امامة الخليفة الثاني بعهد

(١٢٥) تلقى شبهات عديدة على امامة أبى بكر منها : ١ — ازالة ميراث النبي عن ورثته ٢ — وصاية فاطمة الا يصلى عليها أبو بكر وعمر وأن تدفن سرا ، ضرب عمر فاطمة بسوط وتهديدها بحرق بيتها ٣ — له شيطان يعتريه ويحذر الناس من نفسه ، والمطالبة باقالة نفسه ، اعترافه بأنه يميل ويضل ، وأنه لا يستحق هذا الامر ، وأنه ليس بأفضل القوم ٤ — قال عمر : كانت بيعة أبى بكر فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقبلوه ٥ — قال أبو بكر عند موته : ليتنى سألت النبي عن

من الخليفة الاول ثلثة البيعة امام جميع من اليهود . والغلاة وحدهم هم الذين لا يتولون الشيخين (١٢٦) . وقد تم الاتفاق على الخليفة الثالث

ثلاث ا — هل للانصار في هذا الامر حق ؟ اى شكه في صحة البيعة
ب — ليتنى تركت بيت غاطمة ولم اتشفه ج — ليتنى في ظلة بنى ساعدة
ضمريت على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير ٦ — في بيعته
لعمرك ترك الناس بالرسول لانه استخلف ٧ — اخر انشاء جيش اسامة
٨ — لم يوله الرسول الاعمال وولى غيره . ولما ولاه ان يحج بالناس وبفرا
سورة عزله وجعل ذلك لعلى ٩ — نقصان علمه لما روى عنه في الكلاله
١ — ترك اقامة الحد على خالد عندهما قتل مالك بن نويرة وناجع امراته
من ليلته ١١ — تسمى بخليفة رسول الله مع انه لم يستخلفه ١٢ — دفنه
ودفن عمر في بيت الرسول وقد منع الرسول منه ، الامامة ص ٢٢٨ —
٢٥٧ ، ص ٢٨٢ — ٢٩٦ ، التمهيد ص ١٩٠ — ١٩٧ ، المواقف ص ١٠١ —
٤٠٣ .

(١٢٦) اتفقوا على عمر بعد تعيين ابي بكر ، الملل ج ١ ص ١٥٧ —
١٥٨ ، نص ابي بكر على امامته ، مقالات ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، اثبات
امامة ابي بكر تثبت امامة الفاروق عمر . عهد اليه ابو بكر بمحض من
جملة الصحابة بعد تقدمه اليهم وامره بالنظر في امورهم والتشاور ،
التمهيد ص ١٩٧ — ٢٠١ ، الابانة ص ٦٩ ، الجمع ص ١١٤ ، المواقف
ص ٤٠٠ ، شرح الفقه ص ٦٠ ، الانصاف ص ٦٥ — ٦٦ ، الاصول
ص ٢٨٦ ، الارشاد ص ٤٢٩ — ٤٣٠ ، التفاتراني ص ١٤٢ ، الاسفرايني
ص ١٤١ ، وهو موقف اهل السنة في تفضيل الشيخين ، شرح الفقه
ص ٦١ ، الفاية ص ٣٩٠ ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ ، الفرق ص
٣٥٠ ، الادلة على امامة ابي بكر وعمر ، الارشاد ص ٤٢٢ — ٤٢٣ ،
وتتولى بعض فرق الامامية ابا بكر وعمر ، مقالات ج ١ ص ١٢٨ ، وهو
موقف المالكية والزيدية ، المحصل ص ١٨٠ ، وكان زيد يفضل على
سائر الصحابة ويتولى ابا بكر وعمر . وقد سموه رافضة عندهما سمع
بعضهم يطعن على ابي بكر وعمر فانكر ذلك ففرقوا فقال لهم رافضتهم ،
مقالات ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ص ٨٧ ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ ،
الانتصار ص ١٣٨ ، وثبتت السليمانية الزيدية امامة الشيخين ، الفرق
ص ٣٢ — ٣٣ ، اعتقادات ص ٥٢ — ٥٣ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ — ٩٠ ،
المحصل ص ١١٨ ، وهما امامان وان اخطا في التأويل ، المواقف ص
٤٢٣ ، اثبتوا امامة الشيخين بالبيعة اجتهدا ، لانهم تارة يصوبون
الاجتهاد وتارة يخطئون . الا انه في حال الخطا يكون ادنى الى الفسق ،
لمعنوا في عثمان وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا ،

بعبد الشورى وعقدت له البيعة بالرغم من بعض الشبهات حول افعاله
عن خطأ في الاجتهاد (١٢٧) . وتمت امامة الخليفة الرابع عقدا واختيارا
باجماع الامة . ولما حدث الشقاق وانفصلت عرى الاجماع ونصب
امام آخر اقل فضلا من الاول بدلا عن أن يتنازل الثانى تحولت البيعة
الى نص كرد فعل على سوء اختيار البشر وتحكم الهوى والمصلحة
الفردية (١٢٨) . وبعد ذلك تحولت الامامة الى ملك عضود الى حكم وراث

=
المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ ، وكذلك البيعوية ، مقالات ج ١
ص ١٣٧ ، الفرق ص ٣٤ ، وثبتت الخوارج امامة أبى بكر وعمر وتكر
امامة عثمان في وقت الاحداث ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، يكفرون عليا وعثمان
والحكيم واصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم ، الفرق ص ٧٣ —
٧٤ ، الملل ج ٢ ص ٣٠ ، التنبيه ص ٤٧ — ٥١ .

(١٢٧) الكلام في امامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى . عقدها
عبد الرحمن بن عوف له بمحضر من أهل الشورى سوى طلحة . وبايعه
طلحة لما قدم ورضى بامامته . فضائل عثمان : جهاده ، وانفاقه ،
وتجهيز جيش من ماله ، زوج بنت النبى . كان الستة من افضل الامة ،
التمهيد ص ٢٠٢ — ٢٠٨ ، انقاد الجميع لعثمان ، الابانة ص ٦٩ ،
الانصاف ص ٦٦ ، التفاترانى ص ٢٤٢ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٨٤ ،
اتفقوا بعبد الشورى على عثمان ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، باتفاق
أهل الشورى وانكروا امامة معاوية ، ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ومع ذلك
هناك شبهات حول عثمان (رده الحكم بنى أمية الى المدينة بعد أن طرده
النبى وبعد أن رفضه أبو بكر وعمر ، نفى أبى ذر ، تزويجه مروان بن
الحكم من ابنته ، وتسليمه خمس الغنائم ، ايوائه عبد الله بن سعد بعد
أن أهدر النبى دمه وتوليته مصر وعبد الله بن عامر البصرة) ، الملل ج ١
ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٢٨) الكلام في امامة على والرد على المواقف فيها والقادح في
صحتها ، التمهيد ص ٢٢٧ — ٢٣٩ ، الذى يدل على امامته اتفاق أهل
الحل والعقد ، المحصل ص ١٧٩ ، اختلفوا في امامة على على ثلاثة
اقوال : ١ — كان اماما في أيام أبى بكر وعمر بنص النبى وان الامة
ضلت عندهما بايغت غيره . كانت الامامة لعلى في حينه أبى بكر وعمر
وانهما أخطأ في توليهما خطأ لا يبلغ الاثم ج — أبو بكر الامام ثم عمر ثم
عثمان ثم على ، وهو رأى أهل السنة والاستقامة ، مقالات ج ٢ ص
١٢٨ — ١٢٩ ، أجمع أهل الحق على صحة امامة على وقت انتصابه

في نسل الامام دون وراثه الروح (١٢٩) . والحقيقة أن تحقق الامامة في التاريخ وان اختلف فيها القدماء فانها لم تعد مشكلة اليوم أو مجالا للاختيار والتحزب . لم تعد الواقعة نفسها بذات دلالة الا من حيث تحليل المواقف التاريخية في الدراسة العلمية للتاريخ ورؤية اى المواقف كانت أكثر ثورية من الآخر طبقا للالتزام السياسى لروح هذا العصر . ولا يبرأ هذا التحليل من قراءة الحاضر في الماضى ، ورؤية الواقع في التاريخ . ومع ذلك فالدخول فيه وكأننا طرف فيه هو هروب من العصر ونقص في الالتزام وابتعاد عن الاختيارات الاساسية فيه . حينئذ يكون الماضى تعويضاً عن الحاضر ، ويكون التاريخ مهرباً (١٢٠) .

==
بعد قتال عثمان وخالفهم طوائف : أ — الكاملية (الرافضية) لانه رفض قتال أبى بكر وعمر ب — الخوارج كان على حق الى وقت خروج الحكمين ثم كفر وكفر معاوية واتباعهما ، وهو موقف الحكمة ، المواقف ص ٢٢٤ ج — الاصبم ، لا تنفذ الامامة الا باجماع دون الشورى واختيار بعض الائمة . طعن في عثمان وعلى وكان يدعو الى معاوية في الشام ، الاصول ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، الامام ليس عليا لانه لم يجتمع عليه وإن معاوية كان اماما لانهم اجتمعوا عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، أعداؤه فريقان : أ — عسكر معاوية طعنوا فيه بأنه ما أقام القصاص وهو أمر اجتهادى ب — لم يرض الخوارج بالتحكيم ، المحصل ص ١٧٩ ، يعتقد من الصحابة من أهل الحل والعقد ، الانصاف ص ٦٦ ، وعند الصالحية والابترية على أفضل الناس بعد الرسول وأولهم بالامامة ، سلم الامر لهم راضيا ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، الانتصار ص ٩٩ — ١٠١ ، وعند هشام بن الحكم والجاحظ ضلت أكثر الامة بتركها عليا ، الانتصار ص ١٣٩ .

(١٢٩) اختلفوا هل يكون بعد علي امام ؟ وتراوح الاجابة بين الاحتمال والاستحالة (عباد بن سليمان) ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، واختلفوا في امامة يزيد : أ — كان اماما بالاجماع بالرغم من انكار الحسين عليه اشياء ب — امامته وتخطئة الحسين في انكاره عليه ج — لم يكن اماما ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ .

(١٣٠) مبايعة على واختلاف الناس بين منكر لامامته وقاعد عنها ومقاتل في سبيلها وهو اختلاف بين الناس الى اليوم ، وعند الاشعري أن هذا اشكال الى اليوم أى حتى عصره في أواخر القرن الثالث ، وهذا صحيح لان العهد كان حديثا بالامامة « مع أنه لا ضرورة الى هذه المسألة »

رابعاً : صفات الامام وشروط الامامة .

تبدو أحيانا صياغة المسألة السياسية صياغة فردية وذلك بالتركيز على صفات الامام . وكان النظام السياسي كله بما في ذلك من مؤسسات دستورية ونظم شعبية للرقابة تتحدد بل وتستنبط من صفات الامام الفردية الطبيعية او المكتسبة سواء في التعيين بالنص او في الاختيار بالعقد والبيعة مع اختلاف في درجة التشخيص . ففي التعيين بالنص تكون الصفات اكثر تشخيصاً وتأليهاً مثل الخلود ، والغيبة والرجعة ، والعصمة والثقية ، والعلم والتعليم في حين انه في الاختيار بالعقد والبيعة تكون الصفات اقل تشخيصاً واكثر انسانية مثل العلم والورع والشجاعة . الاولى تكليف بما لا بطاق والثانية تبخل في حدود الطاقة الانسانية . بل يستمر هذا النسق المتقابل في علم أصول الدين كله ابتداء من موضوعه الاول وهو الذات حتى موضوعه الاخير وهو الامامة . فالتجسيم والتشبيه والتشخيص يظهر في كل موضوع ، يجعل الانسان الها ، والحرية جبراً ، والعقل سمعاً ، والعبد ظلها ، الخير شراً ، والعمل نظراً ، والسياسة فرداً . وقد استمر هذا النسق موروثاً حتى الآن في وجداننا المعاصر في طبع النظام السياسي كله بشخصية القائد أو الزعيم أو الرئيس ، بمزاجه واهوائه وقدراته وطبعه . اذا حسن النظام فلحسن شخصه واذا ساء فليسوءها . ويظل الصراع بين القمة والقاعدة موروثاً (١٣١) ، ويعتد أن حسم لصالح القمة في الالهيات وفي الانسانيات ، في العقلليات وفي السمعيات .

في أمر الدين على وجه اليقين » شرح الفقه ص ٦٠ ، ثم بويج على بن أبي طالب فاجتلف الناس في أمره ، فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعده عنه ، ومن بين قائل بامامته معتقدا بخلافته وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ .

(١٣١) طريق العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار لان الامام يجب أن يكون على صفات مخصوصة منها العصمة . . . ولا مجال الى الاجتهاد

١ — هل هناك صفات للامام ؟

إذا كان القول بالنص والتعيين يؤدي الى صفات للامام تتجسده نحو التاليه ، وصفات غوق الطاقة البشرية تجعل من الامام أكثر من امام فان هذه الصفات في الحقيقة هي تعويض عما لحق بالإنسنة من ذبح وتقتيل . وكلما زاد القهر والقمع ازدادت الصفات الوهية وازداد الامام عظيمة كى يستأنف الكرة ويعود من جديد اقوى مما كان ليهزم جحافل الظلام وجند الطاغوت . وهذه الصفات هي الخلود ، والغلبة والرجعة ، والعصمة والتقية ، والعلم والتعليم .

١ — الخلود والرجعة . والقول بالخلود والرجعة هو اكبر رد فعل على موت الامام ظلما وقتله عدوانا . اذ يتحول الفناء المطلق الى خلود مطلق ، وينقلب الموت اللحظي الى حياة أبدية دائمة مثل حال الشهيد ، وتتحول رغبة العدو من اعدام للامام المعارض الى اثبات وجوده الى الابد . فينقلب الظلم على عقبيه ويفوت الامام على اعدائه تحقيق اغراضهم . الرغبة في الخلود اذن شيء طبيعي كرد فعل على الظلم ورغبة في النصير ، واستعداد للانتقام . فالهزيمة ليست نهائية .

وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفة مقاديرها ، لا يعلم ذلك الا بالنص من الرسول مستندا الى وحى من الله . فبعض صفات الامامة يجوز ان يستدل عليها بالامارات والاقتوال مثل العلم والفضل . وحسن الافعال تدل على العفة ، والمهارة في الحرب تدل على السمية والشجاعة . فكما يستدل بالافعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات التي تشترط في الانسنة . وان ظهر بعد ذلك جهل أو جور أو ضلال أو كفر انخلع منها أو خلعناه ، وما ينقل عن الاموية فهو صحيح الا انه لا ينافي الامامة عندهم وعند من يجوز ذلك ، النهاية ص ١٩٥ — ١٩٦ ، ليس الاختيار لعقد الامامة جائزا على التمهى والايثار بل ولا بد ان يكون للمعقود صفات وخصوصيات ، الغاية ص ٣٨٣ ، قيل لا يشترط هذه الصفات لانها لا توجد فيكون اشتراطها عبثا أو تكليفا بما لا يطلق ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب ماقددها ، المواقف ص ٣٩٨ ، بعد الانسنة المستورين ظهور المهدي القائم بأمر الله واولادهم نصا بعد نص على امام بعد امام ، الملل ج ٢ ص ١١٥ .

والحاضر ليس كل الزمان ، وخسارة معركة ليست خسارة للحرب .
فلا بد للعدل أن يسود على الظلم ، ولا بد للحق أن يدحض الباطل ،
ولا بد للشرعية أن تعود لتمحق اللاشرعية . خلود الامم اذن احدى
مقدمات نظرية الثورة على الحكم الظالم من أجل سيادة العدل ، واخفاق
الحق ، والعودة الى الشرعية . الخلود تعبير عن الرغبة في الثورة ،
واستمرار القتال ، وأمل في المستقبل ، وثقة بالنصر . وتنشأ صور الخلود
ابتداء من جدل الحس والخيال ، والصراع بين الواقع والحلم . فبعد
قتل الامم في الواقع يظل حيا في الخيال (١٣٢) . ولا ضير أن يقع

(١٣٢) عند السبئية عليا لم يميت وأنه يرجع الى الدنيا قبل يوم
القيامة فيملا الارض عدلا كما ملئت جورا ، مقالات ج ١ ص ٨٥ ، وقال ابن
سبأ لو جئتمونا بدمائه في صرة لم نصديق موته حتى ينزل من السماء
ويملك الارض بجذافيرها ، وعودته للانتقام من أعدائه فالقتول برأيهم لم
يكن عليا بل شيطانا تصوره الناس في صورة علي ، الفسرق ص ٢٣٤ ،
لو أتيتم بدمائه في سبعين قارورة لم نصديق بهوته ، التنبيه ص ٢٨ ،
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ويقول بشار بن برد برجة علي الى الدنيا يوم
القيامة ، الفرق ص ٥٤ ، وعند المنصورية علي لم يميت ، بل مبعوث قبل
يوم القيامة فيرجع هو وأصحابه أجمعون الى الدنيا بعد الموت قبل
القيامة ويرون قتل الناس بالحق ، التنبيه ص ١٥٩ ، عند الجارودية
(الزيدية الرافضة) محمد بن عبد الله بن الحسن لم يميت وأنه يخرج
ويغلب مثل الحمدي ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ،
وتزعم فرقة أخرى من الجارودية أنه هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة ،
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، وافترقت الرزامية
والابو مسلمية في أمر أبي مسلم . قتل عند الرزامية ، وهو لم يميت عند
الابو مسلمية ، مقالات ج ١ ص ٩٤ ، حي لم يميت وسيظهر ، الفصل
ج ٥ ص ٢٠ ، ان الذي قتله المنصور شيطان في صورة أبي مسلم ، الفرق
ص ٢٥٧ ، المواقف ص ٤٢١ ، وعند الحربية (الكيسانية الرافضة)
عبد الله بن معاوية حي بجبال أصفهان لم يميت ولن يموت حتى يقود بنواصي
الخيال الى رجال من بني هاشم . لا يموت حتى يلي أمور الناس وهو
المهدي الذي بشر به النبي ، مقالات ج ١ ص ٩٥ ، وعند النوايسية لم
يميت جعفر بن محمد حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي ، مقالات ج ١
ص ٩٧ ، وان الذي كان يتبذى للناس صورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل
ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٢ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، قال : لو رأيتم زاسبي

خطأ في الحواس ، فشدة الانفعال وفقد الاتزان من هول قتل الائمة
وذبحهم يفقد الحواس القذرة على الادراك السليم . ويصبح الخيال
بديلا عن الحس ، والتمنى سائدا فوق الواقع ، ويخلق الموضوع في
الذات بدلا من أن تدرك الذات الموضوع . وفي هذه الحالة لا يهم من
الامام ، هذا أم ذاك ، ومن من الائمة هو الحي الخالد . فالامام كل
فرقة بعد استشهاده هو الحي الخالد . المهم هو الواقعة الحية
التجربة الانسانية وليس الحدث التاريخي ، الشخص المعين باسمه
ما دامت الظروف النفسية واحدة ، والاشخاص ما هي الا « معلقات »
عليها وحوامل للدلالات . وان الاختلاف في الامام مات أم لم يميت يدل
على الصراع بين الموقنين الحسي والخيالي ، الواقعي والحالم ، عقلية
معتدلة او نفسية متازمة ، موضوعية ومواجهة او ذاتية وهروب .

قد سعدت عليكم من الجبل فلا تصدقوا ، واني صاحبكم صاحب السيف .
لم يميت وان اوليائه يرونه في بعض الاوقات ، وأنه بعدهم سيرجع الى
الدنيا فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند
الجلابية ، الحلاج لم يقتل ، قتل من يشبهه ، الفرق ص ٢٦٣ ،
وقيل مثل ذلك في الخضر واليأس وأن البعض يلقاها في الفلوات ،
والخضر في المروج والرياض ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، وعند الاسماعيلية
اسماعيل بن جعفر لم يميت ولا يموت حتى يملك . أخبره أبوه أنه وصيه
والامام من بعده . مات الاب ولم يميت الابن ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الملل
ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، وعند القرامطة محمد بن اسماعيل
لم يميت ، الفرق ص ٦٣ ، كان اسماعيل مجرد واسطة لمحمد ، لا يموت
حتى يملك الأرض وهو المهدي الذي تقدمت البشارة به ، سبع
الائمة ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الفرق ص ٦٤ ، وعند الموسوية موسى
بن جعفر حتى لم يميت وهو المهدي المنتظر ، دخل دار الرشيد ولم يخرج
منها ، الفرق ص ٦٣ ، وعند الممطورية لم يميت بل هو غائب ، اعتقادات
ص ٥٤ ، لا يموت حتى يملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا ، الفصل ج ٥
ص ٢٠ ، لا يموت الا في الوقت المعلوم ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند
الواقفة موسى بن جعفر لم يميت ، ولا يموت حتى يملك الأرض شرقها وغربها
وحتى يملأ الأرض عدلا وقسطا كما ملئت ظلما وجورا ، مقالات ج ١ ص
١٠٠ ، ج ٢ ص ١٠٦ ، البيهقي لا يموتون ، والواحد منهم اذا بلغ النهاية
في دينه رفع الى الملكوت . وزعموا أنهم يرون المرفوعين منهم غدوة
وعشية ، الفرق ص ٢٤٨ .

وان اختلاف الفرقة في موت الامام ، مات أم لم يموت ؟ لا يحتاج الى تحقيق تاريخي لواقعة الموت لان الامر لا يتعلق بحادثة تاريخية موضوعية بل بموقف ذاتي خالص تعبر فيه الجماعة عن رغبتها في الانتصار على الموت ورفض الهزيمة عن طريق التمني وبصياغة الخيال . ان كان قد هزم الامام بالفعل فان ارادة الجماعة لم تنهزم ، وان كان حسبه قد صدم فان خياله لم يتوقف ، وبالتالي تتحول الهزيمة في الحاضر الى انتصار في المستقبل . وتكون الصدمة عندما يموت الامام الحي فتفترق جماعته فرقتين ، الاولى تنكر الموت وان الذي مات شخص آخر ، والثانية تثبت الموت وتنكر الجماعة وتخرج عليها وتفيق من الخيال . لا يهم اذن الاختلاف في نهاية الائمة فتلک ظروف نسبية جزئية تكون مجرد حوامل للظروف النفسية . وامام واقعة الموت تتهاوى كل دعاوى الخلود . وامام أهواء البشر ينقشع الغمام وتظهر الحيل وتتكشف الاحتمالات وتفيق الجماعة . وتظل الجماعة متأرجحة بين الواقع والخيال ، لا تقوى على مواجهة الواقع ولا تستطيع الفكك من الخيال ، وتشد الحيرة ، ويقع التشرذم ، وتنشق صفوف المعارضين (١٣٣) .

ويتضخم الامام الحي الراجع ويضم مظاهر الطبيعة ويتشخص فيها . فيصبح الامام الحي هو السماء وبرقها ورعدها وخركتها ،

(١٣٣) عند المختارية اتباع المختار بن أبي عبيد الثقفي الامام محمد بن الحنفية والمختار نائب محمد دعا الخلق الى الضلالة واراد محمد ان يمنعه فصعد المختار الى المنبر وقال : يا قوم ! قد ذكر ان امامكم قد قصد نحوكم ومن امارات الامام ان لا يؤثر فيه السيف فاذا أتى فجربوا هذا ، فهرب محمد ، اعتقادات ص ٦٢ ، واعتبر اصحاب المغيرة بكر الاعور الهجري القتات حيا لا يموت . وهو الذي ادعى الائمة بعد جابر الجعفي الذي ادعى الائمة بعد المغيرة . وانتهى بأكل أموال الجماعة فلعنوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وكان عبد الله بن معاوية ، وهو عند اصحابه المهدي الذي بشر به النبي ردىء الذين معطلا مستصحباً الدهرية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ - ٢١ ، وقالت الجهمية بتكذيب الذين قالوا منهم أنهم لا يموتون وقالوا : انما نموت ولكن لا يزال خلق منا في الارض ائمة انبياء ، الفرق ص ٢٤٩ ، وهو ما حدث أيضا بعد موت عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٥٧ - ٥٩ .

بجبالها وأنهارها ووديانها ، بسهولها وسواحلها ، بأشجارها ونباتاتها ،
وبحيواناتها المتوحشة . فالسماء رمز للعلو وتعويض عن سفل الأرض ،
وتمسك بالأعلى في حالة ضياع الأدنى والاستئصال منها . فالإمام في
السحاب ، رمزا للصفاء والبياض والطهارة والنصاعة والشفافية
والخلفة والوفرة والخير في المطر . الزعد صوته ، والبرق سوطه .
الإمام حى في منطقة نائية في جبال رضوى ، فالجبل رمز للصمود
والعظمة ، والضخامة والعظمة ، وهى جبال « رضوى » تشخيصا
لرضا عن الإمام . أسد عن يمينه ونهر عن شماله يحفظانه ، يأتيان
رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه . وهى الصورة الشعبية
الموجودة حول كل فارس ممثل للإيمان تحفظه الاسود والنور ويركب
الخيول مقاتلا التنين والوحوش الكاسرة والتي تدل على رغبة جامحة
في الانتصار وعلى وجود شعور بالبؤس أو احساس بالشفاء ، وعلى
ضرورة الانتصار حتى ولو كان بالتمنى يصنعه الخيال ، ويمثل الحق
الضائع والإمل فيه عن طريق خلق صور فنية له قد تكون لحيوانات
واقعية مثل الأسد والنهر أو خيالية مثل التنين يشرب من عينين ، عين
من الماء ، وأخرى من العسل ، صبور من الجنة ومن الصحراء . ان
الإيمان بإمام حى مشخص في الطبيعة على هذا النحو تعويض نفسى
عن تقتيل الأئمة الذين خرجوا على الحكم الاموى ، وتخيله بعيدا في
الصحراء عن وحوش المدينة ، تحرسه وحوش حقيقية أكثر أمانا من
وحوش بنى أمية ، يعيش مع نفسه ، رمزا للصفاء الخالص بعيدا عن
شرور الدنيا وآثامها . الإمام المنعزل رمز للطهارة الضائعة التى آثرت
العيش في الصحراء بعد أن استحالت لها العيش في المدينة . وقد
تكون هذه العزلة عقابا للإمام على رضاه عن من ظلموه وظلموا الأئمة
من الحكما وبيعته لبعضهم ورفضه الاستمرار في المعارضة والثورة
المستمرة . تكون العزلة حينئذ عن البشر وعن الناس وكأنه سجين
الصحراء ، وكيف تكون العقوبة الخلود ؟ وكيف يرتكب الإمام الذنوب
وهو معصوم ؟ ان الخيال الشعبى لا يعرف التناقض ولكنه يصوغ
بقائه حيا في الشعور ويصورها بالخيال دون أن

يوجد لها نسقا عقليا مطابقا . كل موقف له بنيتيه النفسية الخاصة كحالة فردية (١٣٤) . ولا يخص ذلك الائمة وحدهم بل الصوفية كذلك ما دامت الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية هي التي تخلق العقائد . بل ولا يقتصر ذلك على الشيعة والصوفية وحدهم بل يمتد الى كل من يخضع للظروف نفسها مثل بعض ائمة الخوارج الذين لا يستأنفون القتال فيتحولون الى شيعة (١٣٥) . تنشأ هذه العقيدة من تضخم الذاتية خارج الموضوعية والقضاء على استغلال الطبيعة ثم تشخيصها أو السيطرة عليها بالخيال وتصورها بالافتراض والتمنى . كما تخضع الملائكة للامام تعويضا عن رفضه خضوع البشر له ، وتحية

(١٣٤) عند السبئية على لم يمت بل في السحاب . اذا مرت سحابة بيضاء صافية صافية منيرة مبرقة رعدة قاموا اليها يتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر بنا على في السحاب . والسحاب عمامة كما قال الرسول . فقد قيل على في السحاب ، التنبيه ص ١٨ — ٢٠ — لم يمت على وأنه في السموات ، الرعد صوته ، والبرق سوطه . ينزل الى الارض بعد حين فيقتل أعداءه . فاذا سمعوا صوت الرعد يقولون : السلام عليك يا أمير المؤمنين ، المحصل ص ١٧٧ ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند السبئية أيضا محمد بن علي حى في جبال رضوى لم يمت ، يحرسه على باب الغار الذى هو فيه تين وأسد ، التنبيه ص ١٩ ، وعند الكيسانية الرافضة (أصحاب ابى بكر العزيز ، محمد بن الحنفية حى بجبال رضوى عنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه ، أسد عن يمينه ، ونهر عن شماله يحفظانه من أعدائه يأتيه رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه ، وهو المهدي المنتظر . وقد صبر على هذه الحال التي غيب فيها الخلق لان الله فيه تدبير لا يعلمه الا غيره ، الفرق ص ٢٣ ، ص ٣٨ — ٤١ ، مقالات ج ١ ص ٩٠ ، الملل ج ٢ ص ٧٤ ، وكان السيد حمير الشاعر على هذا الرأي ، اعتقادات ص ٦٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٢ ، النهر عنده عينان نضاحتان يجريان بهاء وعسل ، عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان ويبيعه له ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، الفرق ص ٢٣ ، وهو حى الى أن يؤذن له بالخروج . هناك خلاف في سبب حبسه : ١ — سر لا يعلمه الا الله ب — عقابا لخروجه بعد قتل الحسين الى يزيد طالبا الامان ج — عصى الله لعدم مقاتلته ابن الزبير د — ذنوب أخرى ، الفرق ص ٥٢ — ٥٣ .

(١٣٥) انهزم رئيس الخلفية (الخوارج) مسرعين هزيمته واذيا غرق فيه وشك أتباعه في موته وهم ينتظرونه اليوم (هزيمة حمزة الخارجي) ، الفرق ص ٩٩ .

وتبایعه تعویضا عن انكسار البشر لبيعته ورفضهم لها . يعينه بشر ، كل منهم يحمل اسما عظما . له مؤمنون ، سبعة عشر رجلا بايمان صادق تعویضا عن الآلاف بلا ايمان مرتشين . النصر للقلة المؤمنة على الكثرة الباغية . الارض لهم في المستقبل ان لم تكن لهم في الحاضر . ويبلغ الامام درجة القرب من الله بحيث يتعاملان معا حسيا وجسديا ، يمسح الله بيده على رأسه تحببا اليه . كما يبلغ درجة النبوة اذ يطلب الله من الامام التبليغ عنه في دار التبليغ . والنطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة ، يعين كل منهم سبعة ائمة يتممون الشريعة . ويوجد في كل عصر سبعة يقتدى بهم ، امام يؤدى عن الله وحجة بلغ عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون يأذن العهود على الطالبين ، ومكلب يحتج الى الداعى ، ومؤمن يتبعه . ومظاهر الطبيعة ايضا سبعة : السموات والارض وايام الاسبوع والكواكب السيارة ... الخ . وقد تحتاج الامامة الى الاقامة ، وتسلم الامام القائم . الامام يعرف الحقائق العلوية والسفلية والقائم يعرف الكليات فى الجزئيات (١٣٦) .

(١٣٦) عند المنصورية ضارت الامامة لمحمد بن على بن الحسن . عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى وهو الكسف ، المواقف ص ٤٣ ، والنطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي . ويعنى كل منهم سبعة ائمة يتممون شريعته . ولا بد فى كل عصر من سبعة يقتضى بهم ، امام يؤدى عن الله ، وحجة يؤدى عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، ومأذون يأخذ العهود على الطالبين ، ومكلب يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد ، ومؤمن يتبعه . السموات والارض وايام الاسبوع والكواكب السيارة كلها سبعة ، المواقف ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، وادعى أحمد بن كيال الامامة ، وانه القائم . كل من قدر الآفاق على الانفس وامكنه ان يبين مناهج العالمين اى عالم الآفاق وهو العالم العلوى وعالم الانفس وهو العالم السفلى كان الامام . وان من قرر الكل فى ذاته وامكنه ان يبين كل كلى فى شخصه العينى الجزئى كان هو القائم . ولم يوجد فى الزمان أحد لذلك الا هو ، الملل ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ،

والرجعة تدل على رغبة في العودة الى النضال والانتقام والنصر
 وان الهزيمة ليست فاصلة ولا حاسمة ولا نهائية . وما دام حيا لا
 يموت فهو ازلى من البداية أبدى في النهاية . فخلود الامام يؤدى الى
 الرجعة . الامام حى قائم خارج ارض الظلم والنفاق فى ارض الطهارة
 والصفاء يعود حتى يعود الحق معه ويملا الارض عدلا كما ملئت جورا
 ويكون القتل الثانى بالحق لا بالظلم . ولا يؤثر فيه السيف كرد فعل
 على تقويل الائمة بالسيف قبل الخلود والرجعة . ولا يتمتع الامام
 وحده بالخلود والرجعة بل ايضا كل من يتصل به من أهله وانصاره
 بل والعالم كله من أجله فالخلود يسرى بالاتصال ، وينتشر بالتبعية ،
 ويعم بالتضامن كل من اتصل بالخالد فهو خالد مثله ، وكأن الامام
 يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده فى جماعته . ليس
 الخلود اذن صفة ثابتة بل صفة مشعة . وان القدرة المطلقة للامام
 بعد موته رد فعل على عجزه المطلق فى حياته ، وتعويض نفسى عن
 الاحساس بمرارة الفشل . لابد للحياة من أن تنتصر على الموت ،
 والاهل علم اليأس ، والروح على البدن . وقد يتجاوز الخلود الامام او
 الموت الى الدنيا كلها . وهو احساس ينتج عن تعويض نفسى بعد
 فقد الائمة وتابعيهم لكل شئ فى الدنيا . ينقلب الضد الى الضد ،
 ويتحول العدم الى وجود ، وعندما يضع الابن يخلد بالصورة . يسود
 الاصحاب مع الامام وتعود الدنيا كلها اليهم ، لهم المصير نفسه والمستقبل

وعند المغيرة (الرافضة) المهدي هو محمد بن عبد الله بن الحسين ،
 حى مقيم بجبال رضوى ناحية الحجاز من ناحية نجد الى اوان خروجه ،
 مقالات ج ١ ص ٩٦ ، بايعه جبريل وميكائيل بين الركن والمقام ، يحيى
 له سبعة عشر رجلا ، يعطى كل رجل منهم حرفا من الاسم الاعظم فيهمون
 الجيوش ويملكون الارض . فلما خرج وقتل ادعى البعض أن الخارج أم
 يكن محمدا بل شيطان تمثل فى صورته وأن محمدا سيخرج ويملك ، مقالات
 ج ١ ص ٧٣ ، ص ٩٦ ، الفرق ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، الملل
 ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢٢ .

نفسه (١٣٧)

وقد تمت قراءة حوادث التاريخ في النصوص حتى أصبحت النصوص تنبؤات بالحوادث أو توجيهات للوقائع . وان استحالة تأويل النصوص بحيث تتطابق مع حوادث التاريخ أصبحت محرفة مبدلة أو منسوخة مرفوعة لا يمكن الحكم فيها الا الامام المعصوم . وقد يوحى ذلك بأن صفات الامام الاسطوري نابعة من النصوص وهى فى الحقيقة تعبير عن الاوضاع النفسية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد فى واجهة مجتمع القهر والغلبة (١٣٨) . فالتجارب الحية داخلية محلية ، ثم تم نسج كثير من صور الخلود والرجعة طبقا لنماذج فى البيانات الدينية المجاورة بعد ان تم التعرف عليها . وقد كان كثير من المنظرين على علم بها أو ينتسبون اليها قبل الانتساب الى الحضارة الجديدة الناشئة . فقد ظهر من قبل خداع الحواس فى رؤية الواقع كما هو . والحال فى رؤية المسيح عيسى بن مريم ، ولم يمت الامام حقا بل شبيه لجماعته انه كذلك أو أن شخصا آخر قد مات بدلا عنه ، وقد يكون

(١٣٧) عند السبئية المهدي المنتظر هو على دون غيره . الفرق من ٢٣٤ ، مات على ولكن يبعث يوم القيامة ومعه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط فى العباد والبلاد ، التنبيه ص ١٨ — ١٩ ، سينزل على الارض فيملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، وهى أول فرقة قتلت بالتوقف والغيبة والرجعة والتناسخ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، وعند السبئية محمد بن على هو صاحب الزمن يخرج ويقتل الدجال ويهدى الناس من الضلالة ويصلح الارض بعد فسادها ، التنبيه ص ١٩ ، وزعم المغيرة أن الارض تنشق عن الموتى فيرجعون الى الدنيا ، مقالات ج ١ ص ٨٣ ، ويقول معظم أئمة الشيعة بالرجعة ، الانتصار ص ١٠٣ — ١٠٤ ، وعند الشيعة الرجعة لا تنقص توحيداً ولا عدلاً ولا تستحيل فى القدرة ولا يفسد فعلها فى الحكمة ولا تبطل عقلاً ولا تبطل الا بالسمع ، الايمان بالرجعة الى الدنيا قبل القيامة ، الانتصار ص ١٣٠ — ١٣١ ، ص ١٥٦ .

(١٣٨) ذلك عند الشيعة تعبيراً عن حيرتهم بين خلود الائمة وموتهم لان الكتاب والسنة وقع فيهما تحريف وتبديل ولا تعرف منهما شريعة ولا بد من المعصوم الامام . وهم فى التيه الآن ، الاصول ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

الشيطان قد تمثله . صعد الامام الى السماء كما صعد عيسى ودانيال وعزرا مما يدل على أهمية تاريخ الاديان في الوعي الجماعي كأنماط مثالبه ينسج الخيال عليها . وقد كان أوائل المنظرين من اليهود ، وعقائد الخلود والرجعة موجودة في الكتب المقدسة السابقة . وإن اتحاد الامام بمظاهر الطبيعة وتشخيص صفاته فيها معروف أيضا في الاناجيل . وقد حدث ذلك للمسيح ساعة الصلب عندما اكفهر الجو ، وأمطرت السماء ، واشتد الرعد ، وسطع البرق ، ووقع الزلزال ، واهتزت الأرض ، وهبت الريح ، وطارت العواصف تعبيرا عن بشاعة الجرم . وقد ظهر المسيح في رؤيا يوحنا راكبا حصانا أبيض وهو يقاتل التنين وينتصر عليه . كما صارع أيوب الشيطان تعبيرا عن الصراع بين الخير والشر وأملا في النص . وكما ينزل المسيح في آخر الزمان ليقول المسيح الدجال رمز الشر في كل دين ويخلص الناس من شره كذلك يفعل الامام . فالامام هو المخلص . وقد ظهرت هذه العقيدة في كل دين ، وقامت بدور هائل أن لم يكن الدور الرئيسي في قيام الحركات الدينية السيامية وقلب أنظمة الحكم وإقامة أنظمة جديدة . ففي اليهودية القديمة ظهرت عقيدة المخلص « المשיانية » الذي سيخلص بني اسرائيل من الاسر البابلي . كما ظهرت في المسيحية الاولى التي اعتبرت المسيح هو المخلص . وفي معظم الديانات التاريخية قامت عقيدة المخلص بأدوار تحريرية في تحرير الجماعات من الاضطهاد الداخلي والسيطرة الأجنبية . لا تظهر العقيدة في فترات الانتصار ، ولا تظهر إلا أوقات الهزيمة وفي جماعات الاضطهاد (١٣٩) . ولا يمنع ذلك من وجود مقاصد لدى المنظرين الأوائل الذين كانوا ينتسبون الى هذه البيئات الدينية والحضارية المجاورة لجعلهم يروجون لعقائد جديدة دخيلة لتحقيق نوع من الضياع النظري . فاذا كان هناك عجز في مواجهة الدين الجديد على مستوى الفتوح في

(١٣٩) غصار هؤلاء في سبيل اليهود القائلين بأن ملكصديق بن عامر بن أرمخشد بن سالم بن نوح والعبد الذي وجهه ابراهيم ليخطب ربقة بنت نبؤال بن ناصور بن تارح على اسحق ابنه الياس فنخاس بن العازار بن فاره أحياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ .

الارض فيمكن الطعن فيه من الخلف ، في العقائد النظرية ، سبب قوته ، في وقت لم تختف فيه الشعوبية بعد وهى تصور الحكم الجديد للعرب والقديم للفرس دون ما مغالاة في التفسير التامرى لحوادث التاريخ (١٤٠) .

ب — الغيبة والانتظار . فإذا كان الامام خالدا وراجعا لانه لم يمت ، أبدى ازلها ومع ذلك فانه غائب يجب انتظاره . ومكان الغيبة في الدنيا ، في الجبال أو الفيافي والقفار الى أن يحين وقت خروجه

(١٤٠) مالت الباطنية الى دين المجوس ، وظهرت مودة المجوس لهم ، يظنون أن الملك اليهم لرواية المجوس عن زرادشت لكشتاسف « يزول الملك عن الفرس الى الروم واليونانية ثم يعود الى الفرس ثم يزول عن الفرس الى العرب ثم يعود الى الفرس » . وساعده جاماسب المنجم . فالملك يعود الى العجم لتسام ألف وخمسمائة سنة من وقت ظهور زرادشت الفرق ص ٢٨ ، ويتعصب أبو عبد الله المنجم من الباطنيين للمجوس ، وصنف كتابا ذكر فيه أن القرن الثامن عشر مولد محمد يوافق الألف العاشر وهى نوبة المشتري والقوس . عند ذلك يخرج أنسان يعيد الدولة المجوسية ويستولى على الارض كلها . يملك مدة سبع قرانات . وقد تحقق حكم زرادشت وجاماسب في زوال ملك العجم الى الروم واليونانية أيام الاسكندر ثم عاد اليهم بعد ثلاثمائة سنة . ثم زوال الى العرب . وسيعود لتسام المدة التى ذكرها جاماسب أيام المكتفى والمقتدر . فلم يرجع ملكهم . وكانت القرامطة تدعى ظهور المنتظر في القرن السابع في الثلث الثانية ، الفرق ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، وعند الباطنية الامامة في المستورين ثم في الظاهرين ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، والاصل في أكثر خروج هذه الطوائف من ذيانة الاسلام أن الفرس كانوا من سنة الملك وعلى اليد على جميع الامم وجلاله الخليل في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الامراء والابناء وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . وامتحنوا بزوال الدولة منهم على أيدي العرب ، وكانت العرب أقل الامم عند الفرس خطرا . تعاضهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراوا كيد الاسلام بالمحاربة في أوقات شتى . ففى كل ذلك يظهر الله الحق ، وكان من قائمهم سيقادة واستاسيس والمقتنع وبانك وغيرهم وعمار الملقب بخداش وأبو مسلم الراج رأوا أن كيده على الحيلة انجح فأظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستشناع ظلم على ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم عن الاسلام وأدخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين لانه لا يجوز أخذ الدين من الكفار أى صحابة الرسول ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

تادما من الصحراء الى الخضر . وتظل الجماعة في التيه لحين ظهور الامام وحضـور ملكه . ولما كانت الارض لا تخلو من امام ، فهناك القائم نائبه . وقد تكون الغيبة غيبتين ، الغيبة الاولى يتلوها ظهور كبشاة اولى وثقة في النصر ثم تأتي الغيبة الثانية (١٤١) للاختلاف التأخير حول الغائب ، هذا أو ذاك ، لان الامر كله تجربة شعورية لا تدل على وقائع ، نشأت في بيئة نفسية واجتماعية معينة . ولما لم يظهر الامام ، ولم يرجع المهدي المنتظر ، ولم تنتصر الجماعة كان مصيرها جميعا بلا استثناء القتل والهزيمة . ومع ذلك تخلق عقيدة المهديّة اشخاصها . وما الفائدة امام غائب يعيش في بطون الجبال والكهوف أو في الصحراء ينتظر القوم رجوعه ؟ وما الفائدة من امام حي لا يفعل ولا يؤثر ولا يتصل بالبشر ؟ كيف يقودهم ويخلصهم ويعلمهم ويؤمهم ؟ والغيبة غير محددة . قد تطول وقد تقصر . وقد تستمر بالقرون ولا

(١٤١) تقول معظم فرق الشيعة بالغيبة والانتظار . تنتظر المحمدية محمد بن عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، وعند أخرى الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن الحسين ، وهو حي في جبل حاجر ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند فرقة الثالثة (الكيسانية) علي بن الحسن لم يعقب وهلك وتنتظر رجعة محمد بن الحنفية ليملك . فهم اليوم في التيه لا امام لهم ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، وعند الباقية محمد بن الباقر لم يمّت ولكنه غائب ، اعتقادات ص ٥٣ ، المحصل ص ٧٧ ، وعند النواسية (الرافضة) أصحاب ناووس جعفر بن محمد هو المهدي ، مقالات ج ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، لم يمّت حتى يظهر أمره ، وهو القائم وأن الذي كان يتبدى للناس صـورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٤ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، غاب ولم يمّت ، وأن أوليائه يروونه بعض الاوقات وأنه بعدهم سيرجع الى الدنيا ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند القطعية الامام محمد بن الحسن بن علي الامام الاثنى عشر الغائب المنتظر الذي سيملأ الارض عدلا بعد أن ملئت جوراً وظلماً ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، أما أصحاب الانتظار فالامام لديهم محمد بن الحسن العسكري ، غائب سيحضر ، اعتقادات ص ٥٥ — ٥٦ ، المحصل ص ١٨١ ، الحسن لم يمّت وهو القائم ، ولا يجوز أن يموت ولا ولد له ظاهرا لان الارض لا تخلو من امام . وقد يثبت أن القائم له غيبتان ، وهذه احدى الغيبتين . وسيظهر ويعرف ثم يغيب غيبة أخرى . على المتقي هو المنتظر . مات ثم سيجيء . الارض لا تخلو من حجة وهو الخلف الغائب ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ — ١١٤ .

يظهر الامام المنتظر . يتغير الكون ، وتتغير ظروف الجماعة ويظل الامام القائد لا يتغير . هل يعلم الامام الظروف الجديدة ؟ هل يظهر اثنا هذه المدة من يأخذ حقهم ، مثل نائبه ؟ وعقيدة انتظار المخلص معروفة في جميع الاديان ، تنشأ من الاحساس بالاضطهاد كما حدث لدى الشيعة ومن العجز عن استرداد الحق الضائع . يمكن قراءتها في النصوص الدينية حتى يحدث التطابق بين التجربة الحية وحجة السلطة (١٤٢) . ولكن النموذج الذهني موجود في الديانات السابقة التي تم التعرف اليها من البيئات الدينية المجاورة . فظهرت عقيدة المخلص في اليهودية ابان الاسر البابلي مما ساعد على خلاص اليهود ورجوعهم الى ارض المعاد . كما ظهرت في العصر الروماني وأدت الى ظهور المسيح . وبعد موته ظلت الجماعة المسيحية الاولى في انتظار عودته على قمم التلال وعلى اسطح المنازل ، وهذا معروف في التاريخ النفسى للجماعة الاولى باسم واقعة الانتظار Parousia . وفي معظم الديانات التاريخية لعقيدة المخلص دور تحررى في الجماعات المضطهدة (١٤٣) . وتظل عقيدة المهديّة اكبر صورة فنية للامل في الحق بعد ضياعه وفي الايمان بإمكانية استرداده تعويضاً في المستقبل عن هزيمة الماضي . اما فرق المعارضة الاخرى العلنية سواء في الخارج أم في الداخل فانها تحقق الخلاص

(١٤٢) تحاول الشيعة اثبات العقيدة بالقرآن والحديث والاجماع مثل « ربنا أمتنا اثنتين وأحيينا اثنتين » مع أن ذلك يعنى خلق آدم ثم احيائه ثم اماتته ثم احيائه يوم القيامة . ومثل « أو الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها » وهذا ليس رجعة بل قدرة الله . ومثل الاجماع على احياء عيسى الموتى ، وهذه أيضا تشير الى قدرة الله . وهناك أخبار أخرى ينكرها الامويون لانها موجهة ضد نظامهم السياسى . وتنكر الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية هذه الاخبار وعقيدة المهديّة ، الانتصار ص ١٣١ — ١٣٠ ، وقد رفض الخياط القول بالرجعة واعتبر النظام أحد القائلين بها ، الانتصار ص ١٣٢ — ١٣٣ .

(١٤٣) فى الدين اليونانى تنتظر بنولوب عودة أوليس . وفى الديانات الافريقية والاسيوية حاليا وفى أمريكا اللاتينية تظهر العقيدة وراء كثير من حركات التحرر المعاصرة . ويقال ذلك على كل زعيم بها فى ذلك هتلر بعد هزيمة النازية .

بالفعل بوسائل أخرى مثل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو بالثورة على الإمام . والحقيقة أنه بالرغم من بعض الجوانب الايجابية في عقيدة المخلص اذ أنها تعطى أملا مستقبليا في الانتصار ، وثقة فائقة بالنصر ، فالحق لا بد وأن يظهر في النهاية مهما طال الانتظار ، وأن العدل لا بد وأن يسود حتى ولو ملئت الدنيا ظلما وعدوانا ، كما أنها تعطى طاقة قصوى على التحرر وعلى ملء الفراغ الذى تتركه غياب الايديولوجية ، وكثيرا ما أدت العقيدة الى ثورة بالفعل ضد المقتصب بطرف النظر عن وقوع ظلم آخر في مرحلة ما بعد التحرر ، بالرغم من ذلك ، للعقيدة جوانب سلبية أخرى . فهي تعبر في نهاية الامر عن العجز عن التحرر في الحاضر ، وتخلق عالما من الوهم على أمل خادع في المستقبل . تحول الوقائع الى عقائد ، وتحيل الموضوعية الصلبة الى ذاتية فارغة ، وتكشف عن عدم امكانية الصمود وتقبل الصدمة وتحليل الواقع عقلا ، والرغبة في انتصار سريع حتى ولو بالتمنى . كما أن انتظار الخلاص ليس القيام به بالفعل . والعيش في المستقبل تجاوزا لماسى الحاضر تماما مثل العيش في الماضى زمن الانتصار أيام العصر الذهبى . فالهروب الى الامام تعليقا للخلاص في المستقبل مثل الهروب الى الوراء تنعما بالنصر في الماضى وتأملا فيه . والانتظار في النهاية موقف سلبي يخالف الانتظار الذى يصاحب الاعداد لمعركة قادمة . كما تؤدي عقيدة المخلص الى عبادة الفرد . فالمخلص هو فرد وليس تنظيما جماعيا . هو القائد الملهم والمخلص بلا منازع . هو البطل والرئيس والقديس والمعلم مما يتطلب من الناس التسليم المطلق له والثقة العمياء فيه . لذلك تؤدي عقيدة المخلص الى تاليه الفرد وليس فقط تقبل زعامته أو تعبيره عن مطالب الجماهير . ونظرا لسلبية الجماهير وطاعتها العمياء للمخلص وعدم ممارسة الرقابة عليه ينتهى الامر الى أن يقود الخلاص الى استغلال الجماهير باسم الدين أو الانقلاب عليه بخلص آخر قد يكون ثورة مستمرة أو ثورة مضادة . وغالبا ما تكون في البداية دعوة سرية لا علنية وفي جماعة تقوم بنيتها النسبية على سيكولوجية الاضطهاد ، ويتسم فكرها بطابع الجماعة السرية المغلقة والسلوك المزدوج والتفسير الباطنى للعالم . ويتم تصور قوى وهمية مشخصة تساعد المخلص حتى ولو كانت هذه القوى المشخصة مذكورة

في النصوص الدينية كمسور غنية وتعبير عن القوى النفسانية والمعنوية التي يعتمد عليها اصحاب الحق المهضوم في مواجهة القوى المادية لانصار الظلم والجروت .

ج - العصمة والتقية : قد يبدو بعض التناقض في هذه المفاهيم المزدوجة مثل الخلود والرجعة ، الغيبة والانتظار ، العصمة والتقية ، فكما ان الخالد لا يرجع لانه باق الى الابد فكذلك الغائب لا ينتظر لانه لا يعود ، والمعهوم لا يخشى شيئا وبالتالي لا يمارس التقية . ومع ذلك ما دام الامام فوق البشر ، استوريا ، تكون العصمة من صفاته بصرف النظر عن تطبيقها في هذا الامام او ذاك . فالعصمة رد فعل نفسى على الفتننة وتخبط الآراء . ولما كان اسبوبها لم يتحقق اصبح هو الحق الضائع ولزمت العصمة كملاذ آخر . ويصعب تحقيقها التاريخي في ائمة بعينهم . فاذا كان هناك اعتراف بامامة الشيخين او الخلفاء الاربعة فانهم غير معصومين . واذا كانت العصمة لاحد الائمة فانه قد اخطأ ببيعته للامام الظالم . واذا كان الامام الرابع معصوما فمن الخطأ القول بكفره لانه لم يقاثل الشيخين على حقه الذي تركه . وهل قال احد من الخلفاء الاربعة انه معصوم لا وهل تجد العصمة اليهم من الائمة ؟ واذا امتدت فلماذا تنوقف عليهم ولا تمتد الى التابعين وتابى التابعين الى ما لا نهاية ؟ واذا كان الامام معاقدا لبيعتيه للامام الظالم ، محبوسا في جبال « رضوى » فكيف يكون معصوما وهو على هذه الحال يلقي هذا المسير ؟ واذا كان الائمة اثني عشر فكيف يكون المعصومون اربعة عشر ؟ هناك اذن معصومون غير ائمة وبالتالي لا تكون العصمة احد اوصاف الامام . واذا كانت العصمة وصفا له فكيف لا تكون وصفا ثابتا ، بل توجد وتمعدم ، تأتي وتختفي بعد مدة معينة ؟ بهذا المعنى تكون العصمة مرتبطة بالافعال وليس بالاشخاص . واذا كانت العصمة ممتدة الى الخلفاء والاعوان فمن ليست خاصية فريدة للامام ولا يمكن استغناء الامام عنها او كان الخليفة

او الوالى المعصوم اماما مثل الامام المعصوم (١٤٤) . واذا كانت العصمة للامام وحده فكيف تكون لآل بيته ؟ لذلك من الافضل ان تكون العصمة مجرد وصف نظرى دون تحقق عينى فى التاريخ . وفى هذه الحالة لا تكفى رخصتها على الاطلاق بل تصاحبها المعجزة والنسوة وتنتهى الى الالوهية بل قد يعصى النبى لان الوحي يصححه وبالتالي تكون العصمة أولى بالامام من النبى (١٤٥) . وحجج عصمة الائمة اثنتان . الاولى ضرورتها

(١٤٤) تقول الشيعة بوجوب عصمة الائمة فى الجملة ولكنهم يتناقضون فى التفصيل لانهم ثلاث فرق زيدية وامامية وغلاة ا - الزيدية (الجارودية) على والحسن والحسين ائمة معصومون من الخطأ والمعصية . وعند البثرية (الزيدية) امامة عثمان ست سنين فقط كان فيها معصوما . اما السليمانية (الزيدية) فتكفر عثمان بعد الاحداث ويخرج من العصمة ب - الامامية ، وكلها تدعى عصمة الامام . الكاملية منها تكفر عليا بعوده عن قتال ابي بكر وعمر . والكيسانية ترى ان الامام محبوبس فى جبل رضى عقابا ج - الغلاة تقول بالعصمة كقولها بالتشبيه وبالوهية الائمة . وعصمة الائمة توجب عصمة خلفائه واعوانه وبالتالي يستغفنون عن الامام المعصوم ، الاصول ص ٢٧٧ - ٢٧٩ ، وترغم الامامية ان الائمة اثنا عشر وان المعصومين اربعة عشر (الرسول ، وفاطمة ، وخديجة) ، عند الرافضة على مصيب فى جميع احواله ، لم يخطىء فى شىء من امور الدين ولكن اكفرت الكاملية بترك الاقتداء به ، واكفروا عليا بترك الطلب ، مقالات ج ا ص ٨٨ ، ص ٢٨ .

(١٤٥) عند جمهور الرافضة لابد من امام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليؤمنوا من تغيير الدين وتضييع السنن ، وان يحفظ عليهم دينهم ، الانتصار ص ١٣٦ ، وعند جمهور الشيعة والاثنى عشرية وجوب العصمة شرط لصحة الامامة ، المعالم ص ١٥٧ - ١٥٨ ، وعند سليمان بن جرير (الزيدية الامامية) على لا يضل ، ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ولا يجب . على العامة علم ذلك بل عن طريق الروايات الصحيحة ، مقالات ج ا ص ١٣٦ ، وعند هتسنام بن الحكم لا يجوز على على السهو ولا الغفلة ولا العجز وانه معصوم . والرسول يجوز ان يعصى لان الوحي يصحح ، الملل ج ٢ ص ١٣٥ ، وعند البعض الآخر لا يجوز على الرسول ولا على الائمة العصيان لانهم معصومون من الزلل ، من الكبائر يرجون لهم ذلك ، مقالات ج ا ص ١٢٨ ، وعند الغلاة تظهر المعجزة على يد الامام اذ بها يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة ، الاصول ص ٢٧٧ ، وربما يجعلونه ليس فقط معصوما بل صاحب معجزة ، الامامة ص ١١١ - ١١٥ ، الشرح ص ١٤ - ١٥ .

للتعليم والتشريع لما كان الامام هو المعلم والمنفذ للشرعية بصرف النظر عن نوعية العلوم ، الهية كما هو الحال في مذهب التعليم أو عقلية لمعرفة الواجبات وتقريب الخلق الى الطاعات وبصرف النظر عن نوعية الوظيفة نظرية أم عملية . والثانية حجة جدلية صرفة ، أن كل معلم في حاجة الى معلم وكل امام يحتاج الى امام حتى نصل الى المعلم والامام المعصوم . والحقيقة أن الدين واضح بين لا حاجة فيه الى وظيفة جديدة . ويمكن عن طريق علم الاصول الاجتهاد واستنباط احكام شرعية جديدة . العصمة اذن داخلية في حدود القدرة الانسانية على الاجتهاد في التشريع وعلى استنباط الاحكام . أما من جهة ضرورة وجود معلم أول وامام معصوم فيمكن أن يمثل الوحي بهذا الشأن نقطة بداية يقينية تغني عن العصمة . أما الحجج النقلية فهي قراءة للحالة النفسية في النص وتأويل له حتى يحدث التطابق بين النص والواقع كما تشعر به جماعة الاضطهاد . وقد تثار حجة شرعية من أن الاجماع يقوم على الامام المعصوم كأحد المجتمعين . والحقيقة أن حجة الاجماع من داخله وليست من خارجه ، من التماثل وتبادل الرأي والمشورة . فإذا أمكن خطأ واحد فإن الآخر يقوم بالتصحيح ، ولا تجتمع الامة على ضلالة . كما أن صدق الرواية لا يعتمد على وجود امام معصوم ضمن الرواية لان الصحة التاريخية لها شروطها في النقل المتواتر أو في ضبط الراوي وعدالته والتطابق بين السماع والحفظ والاداء اذا كان النقل آحادا . وإذا كان المعصوم علما وعملا فان الراوي مجرد ناقل لرواية لا يتدخل فيها بعلمه أو بعمله (١٤٦) . ان العصمة بهذا المعنى

(١٤٦) العصمة من ضمن الشروط التي عليها خلاف ، شرطها الامامية والاسماعيلية . ولهم حجتان : أ — الامام للتعليم ب — افتقار الرعية لفعل الامام لحواز فعل القبيح عليهم . فلو لم يكن الامام معصوما للزم احتياجه الى امام آخر الى ما لا نهاية أو الوقوع في الدور ، المعالم ص ١٥٧ — ١٥٨ ، المواقف ص ٣٩٩ ، وحجة الامامية أنه لا بد من أن يكون امام معصوم عنده جميع علم الشريعة ، ترجع الناس اليه في احكام الدين ليكونوا مما تعبدوا به على يقين . وهذا هو الرسول ببرايمه

قد تكون احدى صفات النبوة دون الامامة . والدليل على ان الامام غير معصوم ان الائمة الاوائل لم يكونوا معصومين ولم يثبتوا عصمتهم كما ان الامام ليس سلطة تشريعية ولكنه سلطة تنفيذية ، ينوب عن الامة في تنفيذ الاحكام ويجوز خلعه اذا ما ابطل شروط عقد البيعة ومن يجوز خلعه والثورة عليه لا يكون معصوما . وهو بهذا المعنى لا يفترق عن عماله ووزرائه وقضاته وجباة خراجيه ومحاسبيه وجنده . ان العصمة لا تعنى اكثر من الامتناع عن الفسوق والحرص على الصدق في القول والعدل في الفعل (١٤٧) .

الواضحة واعلامه المعجزة وآياته الباهرة . وقد طالب على التحاكم الى القرآن ، الفصل ج ٤ ص ١١٣ — ١١٤ ، حجتان : ١ — وجه الحاجة اليه المعارف الالهية وهو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات وهو مذهب الاثنى عشرية . ب — احتياج الامام الى امام والثانى الى امام فلايد من الوصول الى امام معصوم ، الطوالع ص ٢٣٠ ، ومن الحجج النقلية « لا ينال عهدى الظالمين » وغير المعصوم ظالم مع ان ليس غير الظالم بالضرورة معصوما ، الموافق ص ٢٩٩ ، حجتان : ١ — امكان صدور القبيح عن الخلق محوج الى الامام المعصوم والا تسلسل الامر الى ما لا نهاية ب — للاجماع حجة لانه يكشف عن الحاجة الى المعصوم . ان حجية الاجتماع لا تتوقف على الرسول بل على المعصوم . على بن ابي طالب معصوم ، المحصل ص ١٨١ — ١٨٢ .

(١٤٧) عند اهل السنة ليس من شرط الامام العصمة من الذنوب كلها خلافا للامامية بضرورة كونه معصوما من الذنوب كلها . الفرق ٣٤٩ — ٣٥٠ ، ولا يشترط ان يكون معصوما ، النسفة ص ١٤٤ ، التفتازانى ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الخيال ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الاسفراينى ص ١٤٤ — ١٥٠ ، ليس من صفاته العصمة ، التمهيد ص ١٨٢ ، الغاية ص ٣٨ — ٣٨٥ ، قال الاصحاب : العصمة من شروط النبوة والرسالة وليست من شروط الامامة ، الاصول ص ٢٧٧ — ٢٧٩ ، لا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنى عشرية فقد اجمعت امامة ابي بكر والامة على كونه غير واجب العصمة ، الطوالع ص ٢٣٠ ، دليلان على انه غير معصوم : (١) ينصب الامام لقامة الاحكام وقد تقدم علم الامة بها ، وهو نائب عن الامة فيها يجوز خلعه وبالتالي فهو غير معصوم مثل عماله وامرائه وقضاته وجباة خراجيه واصحاب مسائله وحرسه (ب) اعتراف الخلفاء الراشدين بانهم غير معصومين .

أما التقية فانها تبدو متناقضة مع العصمة ، اذ ان التقية تبدو حركة تراجع ونكوص في حين ان العصمة ثقة بالنفس واقدام على الفعل . وتكون التقية على مستويات عديدة . قد تكون عدم الظهور كلية ، والاختفاء عن الاعين والانتظار من اجل عدم التعرّف على الامام . فالامام ظاهر لا غائب ولكنه مستور محجوب مخفى . وقد تكون التقية في القول اما عدم الجهر بالامامة او حتى بالكذب وانكارها . وقد تكون التقية أخيرا في الفعل أى ارتكاب المعاصي والذنوب ابعادا لصفة الامامة عن الامام حتى تحيد عنه الانظار . بل قد يظهر الكفر والفسوق حتى تنقلب العصمة الى ضدها . ويجوز ذلك على الرسول ايضا باعتباره اماما وليس للامام وحده باعتباره مثل الخليفة الرابع بقبوله بيعة الخلفاء الثلاثة تقيّة ، ومارسها ابناؤه امام حكام الظلم . وقد تصل التقية الى حد التظاهر بالموت طلبا للامان وخداعا للسلطان (١١٨) . والحقيقة انه

يجتهدون ويطلبون الروايات مثل النحكيم وبيعة السبي وقصة المال وتولية العمال ، التهيد من ١٨٤ — ١٨٥ ، لو وجبت العصمة في الامام لوجب اشتراطها في القضاة والولاة . والخلفاء الراشدون ائمة ليست لهم العصمة بل يناقشون الراي ويقعون في الخطأ ، الغيبة من ٢٨٤ — ٢٨٥ ، النهاية من ٢٩٥ — ٢٩٦ ، لا تعنى العصمة الا الصدق في جميع الاقوال ، النهاية من ٢٨٥ ، العصمة هي مجرد عدم الفسق والعدالة ، فالفاسيق لا يصلح لامر الدين والخيالى ، من ١٤٥ — ١٤٦ ، الاسفراينى من ١٤٥ .

(١٤٨) اختلفوا في التقية . عند الروافض جائز ان يظهر الامام الكفر والرضا به والفتن على طريق التقية ، وجوزوا ذلك على الرسول ، وعند النجاشى لا يجوز ، مقالات ح ٢ من ١٤٤ — ١٤٥ ، اجمعت النجاشى انه يجوز للامام في حال التقية ان يقول انه ليس بامام ، مقالات ح ١ من ٨٧ فاباحوا الكذب له وهم يدعون العصمة ، الفرق من ٣٤٩ — ٣٥٠ ، القول بالتسوى والتبرى قولاً وفعلًا وعقدا لا في حال التقية ، ويخالفهم بعض الزيدية ، الملل ح ٢ من ٦٩ ، وعند هشام بن الحكم ليس لله حجة على خلقه في الدين والشرعية في كتاب ولا سنة ولا اجماع الا من قبل الامام الذى اختصه الله لدينه على كتمان وتقية واخفاء ، لا يتكلم لله بحق ولا يقوم لله بحجة مخافة على نفسه ان

في مجتمع الاضطهاد لا وجود الا للانغلاق على الذات ، وقراءة النفس في الآخر ، وتكوين دنيا مستقلة ، وتحول الطهارة الى اباحة . كفى . العالم ايماناً وظلماً . ومع ذلك لا يخلو الزمان من امام ظاهر وامام مستور في حالة التناؤل . وقد تخلو الارض من الامام ظاهراً ومستوراً وبطل الناس بلا حجة . وتقلب الامور من الضد الى الضد ، من وجوب الائمة الى استحالتها (١٤٩) . وهذا لا يمنع من وجود اناس بررة صالحين اظهر في كل عصر . والحقيقة انه يصعب التمييز في الافعال بين ما يتم منها معصية وما يتم منها تقية . واذا كان الامام معلماً وقُدوة ونموذجاً للسلوك فكيف يمكن الاقتداء به وافعاله معاصي وذنوب ؟ وماذا لو استخدمت التقية من غير الائمة لتبرير المعاصي او الاختفاء من الميدان ؟ في هذه الحالة تكون التقية مثل « البداء » وتجوزة علي

بقتل وخشية على الاسلام ان ينتك ، التنبيه ص ٢٦ ، وقد رضى على بالصحابة تقية خوفاً من القتل وخوفاً على الامة من ان تقع في الاختلاف . اظهر ذلك خفية في معاني كلامه حتى لا يفهمه الناس ، التنبيه ص ٣١ ، وعند الاثنى عشرية كان الحسن يتستر خوفاً من جعفر وغيره من الاعداء ، الملل ح ٢ ص ١١١ ، وعند الاسماعيلية اسماعيل بن جعفر لم يمت ولكنه اظهر موته تقية حتى لا يقصد بالقتل ، الملل ح ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ .

(١٤٩) من اختلافات الاثنى عشرية بعد موت الحسن انه لا امام بعد الحسن . وجائز في العقول ان يرفع الله الحجة عن اهل الارض لمعاصيهم وهي فترة وزمان لا امام فيه ، والارض اليوم بلا حجة كما كانت الفترة قبل بعث النبي ، وقد تكون هناك حجة فالارض لا تخلو من حجة وهو الغائب الحاضر ، الملل ح ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، وعند الكيالية اتباع احمد بن الكيالي من دعاه البيت بعد جعفر بن محمد الصادق من الائمة المستورين ، الملل ح ٢ ص ١٢٧ ، وعند الاسماعيلية دون السبعة ابتداء من الائمة المستورين الذين كانوا يسكنون في البلاد . ولن تخلو الارض من امام حتى قاهر اما ظاهراً مكشوماً اما باطن مستور . اذا كان الامام ظاهراً فحجته مستورة ، واذا كان الامام مستوراً فحجته ودعائه ظاهرون ، الملل ح ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ ، وفرق بين قول الشيعة لا تخلو الارض في كل عصر من رجل معصوم لا يخطيء ولا يزال وقول المعتزلة مثل ابي الهذيل وهشام الفوطي ان الامة لا تخلو من ابرار صالحين الرواية والتصديق ، الانتصار ص ١٦١ — ١٦٣ .

الله لتبرير أخطاء البشر . لذلك تظهر التقية في حالات المغالاة والتطرف .
الحب الزائد والبغض الزائد . وقد تصل التقية في حالة البغض الزائد
الى درجة قتل النفس أو تزويج المؤمنة من الكافر أو القعود عن
الجهاد (١٥٠) . وإذا كانت الدعوة علنية والجهر بالقول والفعل عند
مان التقية لا تجوز . أما الانتظار والتخطيط فليس تقية بل هو اختيار
انسب الاوقات لضمان نجاح الدعوة والقضاء على الظلم (١٥١) .

د — العلم والتعليم (١٥٢) . والامام مستودع العلم الذي لا يعلمه
غيره . وشو علم قلبى يقوم على الالهام أو هو حاجة نفسية وليس
علما نظريا خالصا . والعلم متحد بالشخص ، والشخص متحد بالعلم .
يعرف العلم بالشخص كما يعرف الشخص بالعلم . وهو علم مجمل

(١٥٠) عند الخوارج التقية بمعنى آخر . فعند النجدات (رواية
الكعبى) التقية جائزة فى القول والعمل كله وان كان حتى فى قتل النفس ،
الملل د ٢ ص ٣٧ ، والقعود عن الجهاد جائز اذا أمكنه أفضل ، الملل
د ٢ ص ٣٨ ، وعند الصفوية التقية جائزة فى القول دون العمل ، الملل
د ٢ ص ٥٦ ، اعتقادات ص ٥١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتزوج المؤمنة
من الكافر فى دار التقية دون العلانية ، المواقف ص ٤٢٤ .

(١٥١) أما الازارقة فقد برئت من أهل التقية ، مقالات د ١ ص
١٦٢ ، وهى غير جائزة لا فى القول ولا فى العمل ، الملل د ٢ ص ٣٣ ،
شال نافع : التقية لا تحل والقعود عن القتال كفر ، الملل د ٢ ص ٣٨ ،
أصحاب النبى حين كانوا مقهورين جائز وأما فى غيرهم مع الامكان
فالقعود كفر ، الملل د ٢ ص ٣٨ — ٣٩ ، تحريم الخوارج التقية ،
المواقف ص ٤٢٤ ، كما يعترض أهل السنة بأن عليا حارب ولم يكن
تقيا . ولا يقاس على جواز اختفاء النبى فى الغار ، المحصل ص ١٨١ —
١٨٢ ، ينبغى أن يكون الامام ظاهرا لا مختفيا ، النسفية ص ١٤٣ ،
لتحصل به المصالح ، التفتازانى ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاسفراينى ص
١٤٣ — ١٤٤ ، كما طعن سليمان بن جرير فى الرافضة لقولهم
بالتقية فكلما قيل لهم هذا باطل قالوا : هذه تقية قولوا فعلا ، الملل د ٢
ص ٩٠ .

(١٥٢) كان يمكن أن يدخل هذا الجزء فى « نظرية العلم » فى المقدمات
النظرية الاولى ولكننا آثرنا ادخاله فى « الامامة » لتعلقه بها على وجه
خاص .

م ١٨ — الايمان والعمل — الامامة

في مقابل الوحى كعلم مفصل . له ظهر ويطن وبالتسالى في حاجة الى
تأويل (١٥٣) . وهو فوق ذلك كله علم مستور لا يعلمه الا العالمون .
علم سرى ، مستودع في القلوب ، لا يكشفه الا لاصحابه اهل العلم .
وهو علم موروث لا مكتسب لا يتوارثه الا الائمة ، اماما عن امام حشر
الامام الحالى ، فيكون هو العالم وغيره الجاهل ، هو المسلم وغيره
المتعلم ، هو المتصل بمنبع العلم وغيره لا يعلمه الا عن طريقته .
قد بين فيه الامام علم الرسول بكفه وكيفه ، فالامامة مقومة للنبوّة .
وليس على الآخرين الا التقليد للامام والتبعية له كما يتبع الامم
البصير (١٥٤) . النبوة مجرد حرف بلا معنى والواى او الامام هو الذى

(١٥٣) يخلق الله في الامام كل العلوم المستور ولا وفروعا وان كان
صغيرا مثل عيسى . اذا سئلوا عن الجنة قالوا الالهام ومن خائف ليس
رشيديا ، الفصل ح ٥ ص ٤٤ ، وعند البعض الآخر لا يجوز ان يكون
اماما في الصلوات او مفتيا ويستحسن انتقله الى سن البلوغ ،
المحصل ص ١٧٨ — ١٧٩ ، اخذ كيسان مولى على علم التأويل
والسادن والآفاق والانفس عن محمد بن الحنفية فرفضوا الشرائع ،
وافكروا القياسية ، وقالوا بالحلول والتفاسخ ، المحصل ص ١٧٨ ، وانما
عنى بالحق هنا الاحتياج وبالحق المحتاج اليه . بالاحتياج عرفنا
الامام وبالامام عرفنا مقادير الاحتياج ، المثل ص ١٥٥ ، وهذه الطريقة
التي عرفنا الحق بالحق معرفة جلية ثم نعرف بعد ذلك الحق بالحق
معرفة مفصلة حتى لا يلزم دوران ، المسائل ، المثل ح ٢ ص ١٥٤ —
١٥٥ ، الباطنية لزمهم هذا اللقب لحكمهم بان لكل ظاهر باطنا ولكل
تنزيل تأويلا ، المثل ح ٢ ص ١٤٦ .

(١٥٤) كان أبو مسلم كيسانيا . اقبس ما عبادتهم العلوم
المستودعة في اهل البيت ، المحصل ص ١٧٩ ، والكيسانية اصحاب
كيسان مولى على وقيل تلميذ لمحمد بن الحنفية يستبدون فيه اعتقادا
بالغا من احاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السيدين الاسرار بجهلها من
علم التأويل والباطن وعلم الآفاق والانفس ، المثل ح ٢ ص ٦٩ ، وعند
القرامطة الديلم الانبياء الائمة بخلاف طبائع الناس يعلمون الغيب .
ويقدرون كل شيء ، ولا يعجزهم شيء ، ويشهرون ولا يقهرون ، ويعلمون
ولا يعلمون . ولهم علامات ومعجزات وامارات ومقدمات قبل مجيئهم
وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها . وهم مبينون لسائر الناس في
صورتهم واطباعهم وأخلاقهم واعمالهم ، التنبيه ص ٢٠ ، وقسالت

بعضى الحرف معناه (١٥٥) . وهو علم واحد لا اختلاف فيه . فالإتفاق
صحة والاختلاف بطلان . وعلامة الحق الوحيدة وعلامة الباطل الكثرة .
والوحدة مع الإمام والكثرة مع أعدائه . والجماعة مع الإمام والمجتمه
المضاد مع أعدائه . وهناك علم الميزان يمايز بين الاثنين ، مستقى
من الشهادة ، كنفى وإثبات أو كنفى واستثناء فى « لا إله إلا الله » .
فما يستحق النفى باطل ، وما يستحق الإثبات والاستثناء حق . وعلى
هذا النحو يمكن وزن الصدق والكذب والخير والشر وكل المتضادات

=
السبئية أن جعفر الصادق كان عالما بجميع معالم الدين من العقليات
والشرعيات . فإذا قيل للواحد منهم : ما تقول فى القرآن أو فى الرؤية
أو فى غير ذلك من أصول الدين أو فى غروعه ؟ يقول : أقول فيها ما كان
يقوله جعفر الصادق فقلدوه ، الفرق ص ٦١ ، وقالت الخطابية أن
جعفر الصادق قد أودعهم جلدا فيه كل ما يحتاجون إليه من الغيب
وسموا ذلك الجلد (جعفرا) ، وقالوا أنه لا يقرأ فيه إلا من كان منهم ،
الفرق ص ٢٥٢ ، ومنهم صنف زعموا أن عليا قد علم ما علمه الرسول
من علم الدنيا والآخرة وما كان وما هو كائن ، وعلم على بعد الرسول علما
لم يكن الرسول يعلمه ، وأن عليا أعلم من الرسول . وجعلوا الأئمة
بعده يرثون ذلك منه الى يومنا هذا ، الأكبر فالأكبر ، وأن العلم يولد
معه لا يحتاج الى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وإنما حصله
(المختار) الى الانتساب الى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس
فيه وامتلاء القلوب بحبه ، والسيد كان كثير العلم غزير المعرفة وقسند
الفكر مصيب الخاطر فى العواقب . أخبره أمير المؤمنين عن أحوال
الملاحم وأطلعته على مدارج المعالم . اختار العزلة ، وآثر الخمول على
الشهرة . وقد قيل أنه كان مستودع علم الإمامة حتى سلم الإمامة الى
أهلها ، وما فارق الدنيا حتى أقرها فى مستقرها ، الملل ح ٢ ص
٧٣ — ٧٤ .

(١٥٥) ادعى سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن هيمون
ديصان القداح من الباطنية أنه هو عبد الله بن الحسين بن محمد بن
إسماعيل بن جعفر الصادق المهدي المنتظر ، الفرق ص ٢٨٣ .

وقياسها به (١٥٦) . والامام يعلم كل شيء ، ما كان وما يكون وما سيكون . لا يند شيء عن علمه في حين أن الرسول كان كاتباً يعلم اللغات والحروف ! ويشمل علمه الامور النظرية والعملية على حد سواء . قد يأتي علم الامام من الوحي مباشرة او قد يأتيه من قبا الامام السابق . فان لم يحدث تطابق بين العلم والمعلوم تم اللجوء الى « البدء » اى حدوث تغير في العلم الالهى ! فالامامة هنا كالولاية متممة للنبوّة ومكملة لها . والعلم واحد ، فهو يتناسخ من شخص الى شخص ، يكون في شخص نبوة وفي شخص آخر امامة وفي شخص ثالث ولاية . والحقيقة أن وظيفة الامام عملية صرفة في سد الشغور والدفاع عن الحدود وتجهيز الجيوش وتحصين القلاع ورد المظالم وأخذ الحقوق . وان تهاون في التطبيق ولم يستمع للنصح او الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب عزله . فالامامة ولاية لا بمعنى الصوفية بل بمعنى الوظيفة اى تأدية الواجبات . وهى مستقلة عن شخص الامام (١٥٧) . وتتمثل خطورة العلم والتعليم في اعتباره حكراً على فئة

(١٥٦) والاستدلال بالاختلاف على البطلان وبالاتفاق على الحق ان في العالم حقاً وباطلاً ، وان علامة الحق هى الوحدة ، وعلامة الباطل هى الكثرة ، وان الوحدة مع التعليم والكثرة مع الراى ، والتعليم مع الجماعة ، والجماعة مع الامام ، والراى مع الفرق المختلفة وهى مع رؤسائهم . وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه التمايز بينهما من وجه ، التضاد في الطرفين ، والترتب في أحد الطرفين ميزان يزن به جميع ما يتكلم فيه . وانما أنشأ هذا الميزان من كلمة الشهادة وتركيبها من النفى والايجاب أو النفى والاستثناء . فبمبها هو مستحق النفى باطل وما هو مستحق الايجاب حق ، ووزن بذلك الخير والشر ، والصدق والكذب ، وسائر المتضادات ، الملل د ٢ ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(١٥٧) اختلفت الروايف في الامام هل يعلم كل شيء أم لا ؟ وهم فرقتان : (١) يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء منه . أما الرسول فكان كاتباً يعلم سائر اللغات والكتابة ، مقالات د ١ ص ١١٧ ، وعند الاختيارية أصحاب المختار بن عبيد كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال أما بوحى يوحى اليه وأما برسالة من قبل الامام

معينة هي المتصلة بالامام بعد ان كان مشاعا للجميع . بل لا يحق
لاحد سوى الائمة الاطلاع عليه . ولا يجوز لاحد ان يرتفع الى درجة
الامام حتى يمكنه الاطلاع على العلم لان الامام من عصب الامام الاول .
فالعلم حكر على عصب . كيف وقد يخرج الابن جاهلا او معتوها من
اب عالم أو ملهم ؟ (١٥٨) كما يؤدي ذلك الى انكار العلم مطلقا لما
كان العلم متوارثا وليس كسبا واجبا على كل مكلف . والعلم الضروري
منه ايضا ما هو شائع وموجود في كل عقل وفي كل طبيعة بشرية
ولا يمكن توريثه . والنبوة ذاتها لا تورث . العلم المتوارث مضاد بطبيعته

فكان اذا وعد اصحابه بكون شيء وحديث حادثة فان وافق كونه
قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قال قد بدا لربكم ،
المال ح ٢ ص ٧٢ ، وكان ابو كامل (الكاظمية) يقول الامامة نور يتناسخ
من شخص الى شخص ، وذلك النور في شخص يكون نبوة وفي شخص
يكون امامة وربما تناسخ الامامة فتصير نبوة ، المال ح ٢ ص ١١٨ ،
(ب) يعلم كل الاحكام والشريعة وان لم يحظ بكل شيء علميا لانه القيم
على الشرائع والحافظ لها ولما يحتاج الناس . اما ما لا يحتاجونه فيجوز
الا يعلمه الامام ، مقالات ح ١ ص ١١٧ ، ما اقيم الامام لاجله . فان
قالوا : فهل تحتاج الامة الى علم الامام وبيان شيء خص به بدونهم
ركشف ما ذهب علمه عنهم قيل : لا لانه هو وهم في علم الشريعة وكلها
سيان . فان قالوا : فلماذا يقام الامام ؟ قيل لاجل ما ذكرناه من قس
من تدبير الجيوش وسد الثغور ورد المظالم والاخذ للظلوم واقامة
الحدود وقسم الفء بين المسلمين والدفع بهم في حجههم وغزوهم .
فهذا الذي يليه ويقام لاجله فان غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه
كانت الامة من ورائه والاخذ له بواجبه ، التمهيد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(١٥٨) عند الهاشمية اتباع محمد بن الحنفية قالوا بانتقال محمد
بن الحنفية الى رحمة الله ورضوانه وانتقال الامامة منه الى ابنه
ابي هاشم . أفضى اليه الاسرار والعلوم وأطلعه على مناهج تطبيق
الآفاق على الانفس وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على
الباطن . فلكل ظاهر باطن ولكل شخص روح ، ولكل تنزيل تأويل ،
ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم المنتشر في الآفاق من
الحكم والاسرار مجتمع في الشخص الانساني وهو العلم الذي استأثر
على به ابنه محمد بن الحنفية ، وهو أفضى ذلك السر الى ابنه ابي
هاشم ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقا ، المال ح ١
ص ٧٥ .

للعلم المكتسب وقصر المعرفة على السلالة والانساب في حين ان مصدر المعرفة هو الواقع ذاته الذى استمد منه الوحي محاولا تنظيره (١٥٩) .
واذا كان العلم سرا فأنسه لا يمكن لاي أحد فهمه . ولا بد من انتظار الامام حتى يكشف له ما غمض عنه من العلم . ويظل الانسان يجهله فليس لديه ما يستطيع به ان يعلم أو يعرف . في حين ان الوحي معطى للجميع لا سر فيه . بل ان مقولة السر مضادة بطبيعتها لمقولة الموضوع الذى يعبر الوحي عن نفسه من خلالها . وعادة ما تروج مجتمعات القهر لمقولة السر حتى لا يتساءل الناس ولا يكشفوا أسباب البهر والاستغلال والزيغ . ويفسر منع التساؤل عن الامور النظرية التى لا تنتج عنها آثار عملية من أجل ارجاع الناس الى العالم ومنع الاغتراب عنه على أنه منع للتساؤل على الاطلاق . مجتمعات السر هى مجتمعات الكبت والتحريم كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة القائمة على ثالث محرم : الدين والسلطة والجنس ، الكل لا يعلمه ولا يجوز الاغتراب منه أو الحديث عنه الا من قبل السلطة وريثة الامام . وكل ادعاء لعلم سرى هو وسيلة انسانية لتغطية الجهل أو للتعمية فلا تقوم ثورة على علم سرى . لذلك كان التعليم وتثقيف الناس وتساؤلاتها حول المحرمات ومعارضتها للاسرار وكل طريق الاستنارة مضادة لنظم القهر ووسيلة للقضاء عليها (١٦٠) . كما تؤدي

(١٥٩) ومن أصحاب ابى الجارود فضيل الرسان وابو خالده الواسطى وهم مختلفون فى الاحكام والسير ، فزعم بعضهم أن علم ولد الحسن والحسين كعلم النبى فيحصل لهم العلم قبل التعلم فطرة ضرورة وبعضهم يزعم أن العلم مشترك فيهم وفي غيرهم وجائز أن يؤخذ عنهم وعن غيرهم ومن العامة ، الملل د ٢ ص ٨٩ ، وحكى عن الزرارية أن المعرفة ضرورية وأنه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أولى ضرورى ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(١٦٠) وقد دعت الباطنية الناس الى امام فى كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ، ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم ، الملل د ٢ ص ١٥١ ، وقد منع العوام من الخوض فى العلوم وكذلك =

حسنة العلم والتعليم الى التقليد لان الانسان لا يستطيع بنفسه ان يعلم أو يفهم بل لابد له من تقليد الامام وانتظاره وسماع شروحه في حين ان التقليد مدان شرعا وليس أصلا من أصول الدين وأن النظر أولى الواجبات على المكلف (١٦١) . وبالتالي تغيب كل امكانية للتحقق من

الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة الا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ودرجة الرجال في كل علم ، المال د ٢ ص ١٥٦ ، ويحتجون ببعض آيات مثل « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا » ، « يأيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤوكم » .

(١٦١) وأما ايمان الباطنية فان داعيهم يقول للحالف : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله وما أخذ الله على النبيين من عهد وميثاق أنك تستتر ما تسمعه مني ، وما تعلمه من أمري ، ومن أمر الامام الذي هو صاحب زمانك وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد وفي سائر البلدان وأمر المطيعين له من الذكور والاناث . فلا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا ، ولا تظهر شيئا يدل عليه من كتابة أو إشارة الا ما أذن لك فيه الامام صاحب الزمان أو أذن لك في اظهاره المأذون له في دعوته فتعمل حينئذ بمقدار ما يؤذن فيه . وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك والزمته نفسك في حالتي الرضا والغضب والرغبة والرغبة . وجعلت على نفسك أن تمنعني وجميع من أسميه لك مما تمنع منه نفسك بعهد الله وميثاقه عليك وذمته وذمة رسوله ، وتنصحهم نصحا ظاهرا وباطنا وألا تخون الامام وأوليائه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم . وأنت تتأول في هذه الايمان تأويلا ، ولا تعتقد ما يحلها ، وأنت ان فعلت شيئا من ذلك فأنت بريء من الله ورسوله وملائكته ومن جميع ما أنزل الله من كتبه . وأنت ان خالفت في شيء مما ذكرناه لك فله عليك أن تحج الى بيته مائة حجة ماشيا نذرا واجبا ، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين . وكل مملوك يكون في ملكك يوم تحالف فيه أو بعده يكون حرا . وكل امرأة لك الآن أو يوم مخالفتك أو تتزوجها بعد ذلك تكون طالقاً منك ثلاث طلقات ، والله الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيها حلفت به . . . فان حلف الغي بهذه الايمان ظن أنه لا يمكن حلها . . . الفرق ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة الى اثبات العلم ، المال د ٢ ص ١٥٦ ، وقد سددتم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد . وليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهباً على غير بصيرة وأن يسلك طريقاً من غير بينة فكانت مبادئ الكلام تحكيهات وعواقبها تسليمات ، المال د ٢ ص ١٥٧ .

صدق أقوال الامام بارجاعها الى الوحي أو الى العقل أو الى الواقع .
فتقبل أقوال الامام بلا مناقشة أو اعتراض ويؤخذ عليه العهد بالتسليم
والطاعة والقبول . تغيب أية وسيلة لضبط العلم ومراجعته . فهو
علم بلا برهان في حين أن العلم هو طلب البرهان وأن كل ما لا دليل
عليه يجب نفيه وأن الايمان لا يكفى دون التصديق . فحقائق الوحي
هى مبادئ العقل ووقائع الحياة الانسانية التى تكشف عنها التجارب
الشعورية ، الفردية والاجتماعية (١٦٢) . والخطر من هذا كله هو
هدم العقل واثبات التقليد والتبعية وتدعيم هذا الهدم بحجج عقلية
تثبت دور العقل فى الاثبات والنفى . فاذا كان الفتى يعرف بنفسه
اعتمادا على العقل والنظر من غير حاجة الى تعليم معلم أو عن طريق
معلم صادق فانه يسمح بالضرورة بعلم غيره الذى توصل اليه أيضا
بالعقل والنظر . فاذا ما أنكره عليه ، فان هذا الانكار لا يحتاج الى
معلم بل يمكن أيضا أن يتم بالعقل . واذا كان لا بد من معلم وكان من
الضرورى قبول معلم الخصم وبالتالي يتعدد المعلمون فان ذلك لا يعنى
ضرورة وجود معلم صادق لان الخصم سيدعى أن معلمه هو الصادق
وبالتالى يتعدد المعلمون الصادقون . فما هو مقياس صدق المعلم
ان لم تكن هناك وسائل للتحقق منها ومن ضمنها العقل ؟ وان صدق
الراوى يمكن التحقق منه بشروط الرواية اذا كان الخبر متواترا
وبشروط الدأوى اذا كان آحادا . اما ضرورة تحديد العلم الصادق
بشخص بعينه حتى لا يتعلم من معلم غير محدد بشخصه فانه تشخيص
للعلم بلا سبب . فالعلم لا يتحدد بشخص المعلم ، والعالم كل من
حمل العلم . وان البحث عن رفيق للطريق أى عن مرشد للمعلم يجعل

(١٦٢) كان أحمد بن الكيال من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر
بن محمد الصادق ، وأظنه من الأئمة المستورين . ولعله سمع كلمات
عملية فخلطها برأيه القائل وفكره العاطل وأبدع مقالة فى كل باب علمى
على قاعدة غير مسبوقة ولا معقولة ، وربما عائد الحسن فى بعض
المواضع . . . وبقيت من مقالاته فى العالم تصانيف عربية وأعجمية
كلها مزخرفة مردودة شرعا وعقلا ، المجلد ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ .

المرشد أهم من المعلم . ومن لا مرشد له لا معلم له . أما حجة الواقع فانها لا تكون حجة مبدا . فاذا كان كل معلم صادقا متعينا بشخصه على حق وكل معلم صادق غير متعين بشخصه ليس كذلك في ظرف تاريخي خاص لجماعة بعينها فان ذلك لا يعصم في كل ظرف وفي كل مجتمع (١٦٣) . فاذا ما ظهر العقل فانه يبدو عقلا استوريا غيبيا تعويضا عن غياب العقل الانساني العلمى ، العقل الاول ، اول ما خلقه الله

(١٦٣) تقوم دعوى الباطنية على فصول اربعة لهدم العقل :

(أ) للمفتى في معرفة البسارى أحد قولين : إما أن يقول اعرف البسارى بمجرد العقل والنظر من غير احتياج الى تعليم معلم وأما أن يقول لا طريق الى المعرفة مع العقل والنظر الا بتعليم معلم صادق . ومن أفتى بالاول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظيره فانه متى أنكر فقد علم والإنكار تعليم ودليل على أن المنكر عليه يحتاج الى غيره . والقسمان ضروريان . فان الانسان اذا أفتى بفتوى أو قولا فاما أن يقول من نفسه أو من غيره ، وكذلك اذا اعتقد عقدا فاما أن يعتقده من نفسه أو من غيره . هذا هو الفصل الاول وهو كسر على أصحاب الراى والعقل (ب) اذا ثبت الاحتياج الى معلم فبصلاح كل معلم على الإطلاق أم لا بد من معلم صادق ؟ من قال انه بصلاح كل معلم ما سأل له الإنكار على معلم خصمه ، واذا أنكر فقد سلم انه لا بد من معلم معتد صادق . وهذا كسر على أصحاب الحديث ، (ج) اذا ثبت الاحتياج الى معلم صادق أفلا بد من معرفة العلم أولا والظفر به ثم التعلم منه أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه ؟ والثانى رجوع الى الاول ومن لم يمكنه سلوك الطريق الا بمقدم ورفيق ، فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة (د) الناس غرقتان : فرقة قالت يحتاج في معرفة البسارى الى معلم صادق ويجب تعيينه وتشخيصه أولا ثم التعلم منه . وفرقة أخذت في كل علم من معلم وغير معلم ، وقد تبين بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الاولى فرئيسهم يجب أن يكون رأس المحققين واذا تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فرؤسساؤهم يجب أن يكونوا رؤساء المبطلين ، الملل ٢ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعند الصباحية العقل أن كان كافيا فليس لاحد أن يعترض الآخر وان لم يكن كافيا فلا بد من امام . والجواب أن كان العقل غير محتاج اليه فكيف يميز المحق من المبطل بينهم وان كان محتاجا اليه فلا بد من حاجة الى الامام . هب أن الامام محتاج اليه فإين ذلك الامام ومن هو لان الذى ينصون عليه بالامامة في غاية الجهول ولان امراء مصر الذين كانت دعوة الباطنية فيهم كان أكثرهم جهالا فسادا ؟ اعتقادات

ص ٧٨ .

والذى منه تفيض الصور على الموجودات والذى يدخل فى حـوار مع الله ،متشخصا كفرد . وهل وظيفة العقل حوار خالقه أم ادراك العالم ؟ وهل يعلم العقل بالفيض أم بالنظر والاستدلال ؟ وهل هو مرتبط بالنفس أم بالحس ؟ وهل هو وجود أم معرفة ، شئ أم آلة ؟ هل هو أخلاق أم طبيعة ؟ هل هو متجه الى العالم العلوى أم الى العالم السفلى ؟ وأين يعيش الانسان ومن أين تأتى مآسيه ؟ والعقل ليس مقتصر على النبى أو على الوحى بل هو عام فى كل انسان ، يأتى من طبيعته وفطرته وليس موهوبا من أعلى ، ينظم ويستدول دون ما حاجة الى صور موهوبة تفيض عليه من عقل أول . فهو عقل طبيعى موجود فى هذا العالم ، تعبير عن الفطرة ولا شأن له بعقل أول ، هو أو غيره ، سابق على الخلق ، لا نعلم عنه شيئا (١٦٤) . لذلك ينكر النظر والقياس وتعتبر المعرفة اضطرارا .

(١٦٤) حمل أحمد بن حابط كل ما ورد فى الخبر من رؤية البارى على رؤية العقل الاول الذى هو أول مبدع وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات واياه عن النبى بقوله : « أول ما خلق الله تعالى خلق العقل ، فقال له اقبل فأقبل ثم قال له أدبر فأدبر فقال : وعزتى وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز وبك أذل ، وبك أمتع » ، فهو الذى يظهر يوم القيامة ، ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فيرويه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ، ولا يشبهه الا مبدع بمبدع ، الملل ح ١ ص ٩٤ — ٩٥ ، كلام الله ما يفيض على النفوس من المعانى اما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره وهو قول الصائبة المتفلسفة ، شرح الفقه ص ٣١ ، وعند الباطنية أبداع القديم بالامر العقل الاول والذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبداع النفس . الذى هو غير تام . ونسبة النفس الى العقل اما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير ، واما نسبة الولد الى الوالد ، والنتيجة الى المنتج ، واما نسبة الانثى الى الذكر ، والزوج الى الزوجة . وقالوا لما اشتاقت النفس الى كمال العقل واحتاجت الحركة الى آلة الحركة حدثت الافلاك السماوية ... وفى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، وجب أن يكون فى هذا العالم عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه الناطق وهو النبى ونفس مشخصة هى كل أيضا وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو

ولا يأتي هذا الاضطرار من طبيعة العقل أو من طبيعة الانسان أى من الداخل بل يأتي من الخارج ، من فضل الامام أو من ضرورة الوحي أو من كشف والهام لا حيلة للانسان فيه . فالانسان بطبيعته لا يقدر على النظر والمعرفة . فاذا أثر بمعرفة فانها لا تأتى عن طريق النظر الحر بل تأتى بالاقرار بالفرض والاجبار بل قد تمنع المعرفة وتسفه اذا ما استقلت بنفسها عن الفيض أو عن الامام (١٦٥) . فاذا ما سمح بالنظر والاستدلال فانه يكون بعد المعرفة الاضطرارية ، ولا يؤدي هذا النظر الا الى معرفة نظرية دون أية معرفة عملية . وقد يسمح بها

=
حكم الانثى المتزوجة بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوحي . وقالوا : وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطباع كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبي والموصى في كل زمان دائرا على سبعة حتى ينتهى الى الدور الاخير ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكليف ، وتصحل السنن والشرائع . وانما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبته فعلا ، وتلك هي القيسامة الكبرى ، الملل د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٩ ، عند أحمد بن حبيب أن الله أبدع خلقه اصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم ، وخلق فيهم معرفته والعلم به ، وأسبغ عليهم نعمه ، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا ، الملل د ١ ص ٩١ — ٩٢ ، ألها الله العقول أى ما هدى اليه عقل كل عاقل ، الملل د ٢ ص ٥٧ .

(١٦٥) اختلفت الروافض في النظر والقياس ، اربعة منها تنكر النظر : (ا) وهم جمهورهم ، المعارف كلها اضطرار ، والخلق جميعا مضطرون ، والنظر والقياس لا يؤديان الى علم وما تعبد الله بهما (ب) اصحاب شيطان الطاق ، المعارف كلها اضطرار وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق . فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاه بعضهم كلفهم الاقرار مع منعه اياهم المعرفة (د) اصحاب مالك الحضرمي ، المعارف كلها اضطرار ، وقد يجوز أن يمنعها الله بعض الخلق ، فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاه بعضهم كلفهم الاقرار مع سبعة اياهم المعرفة (د) العقول لا تدل على شيء قبل مجيء الرسل ولا بعد مجيئهم وأنه لا يعلم شيء من الدين ، ولا يلزم فرض الا بقول الرسل والائمة ، وان الامام هو الحجة بعد الرسول ، لا حجة على الخلق غيره ، مقالات د ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

اختيارا اما اضطرارا او كسبا ولكنها تظل دون التكليف . وقد يسمح بها بعد مجيء الرسل لا قبلهم ولكن يظل النظر تابعا للنبوة لا مستقلا عنها (١٦٦) . وان ابطال النظر في الامور النظرية ليوذى بالضرورة الى انكاره في الامور العينية . وبالتالي يستحيل استنباط الشرائع والاحكام ، ويبطل الاجتهاد فيها (١٦٧) .

٢ - شروط الامامة .

ان لم تكن هناك صفات الامام تجعل منه اماما فوق العادة ، وقائدا فوق مستوى البشر فان هناك شروطا للامامة تتحقق او لا تتحقق في البشر وتجعل من الامام انسانا عاديا في مستوى البشر ، وتجعل الاختيار لافضلهم في حدود الامكان والقدرات البشرية . ومع ذلك

(١٦٦) وهى الفرقة الاربعة الاخرى من الروافض التى تسمح نفسها بالنظر وهى : (أ) اصحاب هشام بن الحكم ، المعرفة كلها اضطرارا ايجاب الخلقة ، ولا تقع الا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بها لا يقع منها الا بعد النظر والاستدلال العلم بالله (ب) الحسن بن موسى ، المعارف كلها اضطرارا ، والمعرفة بالله يجوز أن تكون كسبا ويجوز أن تكون اضطرارا . وان كانت كسبا اضطرارا فليس يجوز الامر بها على وجه من الوجوه (ج) النظر والقياس يؤدى الى العلم بالله ، والعقل حجة اذا جاءت الرسل . فأما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنة بينة . واعتلوا بقول الله « وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا » (١٧ : ١٥) (د) يقولون بتصحيح النظر والقياس وانهم يؤدى الى العلم ، وأن العقول حجة فى التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم ، مقالات ١ ص ١١٨ - ١١٩ .

(١٦٧) قالت جميع الروافض بأجمعها بنفى الراى فى الاحكام وانكاره ، وأبطلوا الاجتهاد فيها ، مقالات ج ١ ص ١٩ ، أما الزيدية فقد اختلفت فى اجتهاد الراى الى فرقتين . الاولى تنكر الاجتهاد فى الاحكام والثانية تجيزه ، مقالات ج ١ ص ١٤١ ، وقال اهل السنة اصول احكام الشريعة الكتاب والسنة واجماع السلف ، واكفروا من لم ير اجماع الصحابة حجة ، واكفروا الخوارج فى ردهم حجج الاجماع والسنة ، واكفروا من قال من الروافض لا حجة فى شىء من ذلك ، وانما الحجة فى قول الامام الذى ينتظرونه . هؤلاء اليوم حيارى فى التيه ، المرق ص ٣٤٦ .

فالشروط أنواع . الاولى لا دخل للامام فيها ولا يمكن له تغييرها وبالتالي يمكن رفضها لانها تجعل الاختيار بين الائمة غير متكافئ . مثل شرط النسب والدم . والثانية عادية أى لم تجر العادة بخلافها وهى اقرب الى استقراء التاريخ مثل الحرية والذكورة والبلوغ وان جاز لها بعض الاستثناءات . والثالثة هى الشروط التى يمكن التحقق من وجودها والتى يتكافأ فيها الائمة وتجعل الاختيار بينهم ممكنا مثل العلم والعدل والتدبير . وهى كلها شروط فى حيز الامكان أى يمكن تحقيقها بالفعل فى الواقع وليست شروطا مثالية يصعب تحقيقها وتكون فوق مستوى البشر .

١ — هل النسب شرط ؟ بالرغم من أن النسب أو الدم من الاوصاف البشرية الا أنه ليس شرطا للامامة . وهو من أكثر الشروط اختلافا فيها . فاذا كانت الامامة عقدا واختيارا لمن هو أصلح للامامة فكيف يدخل النسب كعامل للاختيار ، النسب للرسول ، من آل بيته أو من قبيلته ؟ وهل الامامة وراثية للنبوّة أم نيابة عن الامّة ؟ وهل الاقرب الى الرسول نسبا هو من العوامل المرجحة فى اختيار الامام ؟ ما الفرق اذن بين النبوّة والملكية الوراثية اذا كانت الامامة وريثة النبوّة ؟ لو كان الامر كذلك لظلت الامامة وراثية للنبوّة ولما خرجت عنها فى حين أن النبوّة تبلغ من الله والامامة نيابة عن الامّة . ان الاختيار على الاطلاق يعارض التخصيص بالقرشية . فلو كان الاختيار صحيحا كانت القرشية اقرب الى التعيين بالنص منها الى الاختيار لانها تحديد وتعيين بالوصف والرسم ان لم يكن بالاسم والشخص . بل العنوان القديم لا معنى له « فى بيان جنس الامام وقبيلته » فالامام لا جنس له ولا قبيلة ، ولكنه مختار من القوم طبقا للبيعة والعقد عليه (١٦٨) . والخطر من ذلك

(١٦٨) فى بيان جنس الامام وقبيلته . اختلفوا فى هذه المسألة . فممن اهل السنة الاشاعرة تخصيص قریش بالامامة . فقد دلت الشريعة على أن قریشا لا تخلو ممن يصلح للامامة فلا يجوز اقامة الامامة للكافة من غيرهم . نص الشافعى فى هذا فى بعض كتبه وكذلك رواه زرقان عن أبى حنيفة ، فى بيان جنس الامام وقبيلته ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

ان يتحول الشرط الى نسبة وقراية والى دم وسلالة وكان الامامة في الدم والعصب ، في اللحم والعظم وبالتالي تصبح اسوأ من الملكية الوراثية . وما اسهل الاختلاف على الانساب حتى يمكن ادخال الامام في نسب يسهل بعده مطالبته بحقه في الامامة . بل قد يصعب تاريخيا كلما طالت المدة وبعد الزمان التحديد بدقة نسب الائمة وسلالتهم وهو ما لا يحدث الا في حدائق الحيوان . وتظهر العصبية في تحديد النسب ، تأكيدا على بطن دون بطن او على فخذ دون فخذ (١٦٩) . وبشئنا الامر ضيقا من حيث النسب والسلالة ان يكون الدم من ناحية الاب وليس من ناحية الام تعبيرا عن تفضيل القبائل العربية للذكور على الاناث على عكس اليهودية التي يكون النسب فيها من الام والرحم ، الام اقرب الى علاقة الدم من الاب . ولماذا ينم استبعاد الموالي بالحلفاء ، وهذه بعض عادات القبائل ؟ فالولى او الحليف له الحقوق نفسها وعليه نفس الواجبات . بل كانت الحروب تقام من أجله دفاعا عنه وحفاظا على العهود والمواثيق . ولماذا تنكر الامامة على المولى والحليف ولا ينكر عليه الدم في الحرب ؟ وهل الامامة افضل من الحياة والسياسة افضل من الموت ؟ واذا اعتهدت القرشية على خبر فان

(١٦٩) بنو قريش هم بنو النضر بن كنانة بن خديجة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، الفرق ص ٣٤٩ ، كل ما كان من ولد النضر فهو قريشى (عبدة عهر بن المثنى) ، ابو عبيد القاسم بن سلام ، الشافعى . وعند التمهية قريش من ولد الياس بن مضر ، التمهيد ص ١٨١ — ١٨٢ ، الاقتصاد ص ٦٩ ، اللمع ص ١١٦ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٧ ، النهاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية ص ٤٩٦ ، ودخلوا أنفسهم في جملة قريش لانهم من ولد الياس بن مضر (ابو عمر ، ابو الحسن الاخفش ، عمار بن سلمة الفقيه ، عبد الله بن الحسن القاضي ، سوار بن عبد الله ، ابو الاسود الدؤلى) . وقالت القيسية قريش هم جمع ولد مضر بن نزار فادخلت قيس غيلان في هذه الجملة (الفقهاء ، مسعد بن كرام ، حذيفة بن اليمان) ، والاول اصح ، الاصول ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، التفتازانى ص ١٤٤ .

المولى والحليف يعتمد على خبر آخر مساو في الصحة وله نفس الثقل ، وليس نص بأولى من نص آخر ، ولا يؤخذ الاول حقيقة والثاني مجازا فلا مجاز في الاحكام (١٧٠) . ويعتمد شرط القرشية على خبر آحاد معارض بأخبار أخرى لا ثقل يقينا أو ظنا عنه . ولا يوجد الا الدليل النقلى دون امكانية قيام أدلة عقلية . وأن الأدلة النقلية كلها حتى لو تضافرت لإثبات شيء على أنه صحيح ما أثبتته ، ولظل ظنيا ، ولا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة (١٧١) . وقد يعنى الدليل مجرد ثناء ومدح لمقدرة قوم في السياسة مثل مقدرة قوم آخر في العلم دون أن يعنى ذلك حصر السياسة أو حصر العلم كل منهما فيه اشتهر به في قوم . وقد لا يكون قولاً مأثوراً من النبى بل من غيره أو قولاً مأثوراً متواتراً بالمعنى لا باللفظ (١٧٢) . والاهم من ذلك كله هو طريقة استعماله وظهوره في ظرف نفسى خاص وفي لحظة تاريخية معينة استلقت فيها السيوف وكادت الفتنة أن تقسع . فكان من الضروري اظهاره دون التحقق من صحته . بل كان من الممكن وضعه اتقاء للفتنة

(١٧٠) اختلف الذين قالوا بوجوب الامامة في قريش . مذهب اهل السنة وجهيع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة ، الامامة لاتجوز الا في قريش خاصة من كان من ولد فهد بن مالك وأنها لا تجوز غيرهم كان أبوه من غير فهد بن مالك وان كانت أمه من قريش ولا في حليف ولا في مولى ، الفصل د ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وجوب الامامة في ولد فهد بنص الرسول على أن الائمة من قريش . ترك الانصار في اجتهادهم لقيام الحجة عليهم ، اخراج الحليف والمولى بالرغم من قول الرسول « مولى القوم منهم ومن انفسهم وابن أخت القوم منهم » ، الفصل د ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، التمهيد ص ١٨٤ .

(١٧١) هناك صياغات عديدة للخبر مثل « الائمة في قريش » ، « ولا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منكم اثنان » ، النهاية ص ٤٩٤ — ٤٩٥ ، الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ . وعمل الصحابة بالحديث واجمعوا عليه فصار شرطاً ، الموافق ص ٣٩٨ ، ادعان الانصار ليوم السقيفة عندما روى الحديث ، الفرق ص ١٥ وهو معارض بحجج عقلية أخرى مثل « لا تأتونى بانسابكم » .

(١٧٢) وذلك مثل « العلم في فارس » ، القرشية خاصة كغيره . وهى شرط سمعى يميزه عن أكثر الخلق ، الاقتصاد ص ١٢ .

ودفاعا عن وحدة الجماعة فالضرورات تبيح المحظورات . لقد أذيع الخبر من صاحب النبي وأكبرهم سنا وخليفته في الصلاة ، سلطة معنوية تعلن عن سلطة نصية منعا للنزاع وحققا للدماء كذريعة ، حفاظا على وحدة الأمة . فالغاية تبرر الرواية . أثر العامل النفسي في الذاكرة درءا للفتنة واستمعالا لحجة السلطة جريا الى السقيفة . الغاية العملية الضرورية هي التي فرضت نفسها على الاسس النظرية ، والعمل يقين في حين أن النظر ظن . وقد تم قبول الخبر للغاية نفسها وحل مشكلة عملية حتى ولو كان الاساس النظرى ظنيا . وقد يكون الظرف التاريخي كله وراء ذلك . فالقبلي ما زالت حديثة العهد ، الجاهلية ما زالت متبقية . كان الظرف اذن خلافا بين قريش وغيرها . وحسم الامر لصالح قريش دون اعتراض أحد نظرا لما تتمتع به من احترام في الجاهلية وسلطة في الاسلام . وأين قريش الآن ؟ من من الحكام الآن يمكن أن يجد أصله في هذا النسب الطويل ؟ وإذا كان الخلاف حول النسب قد وقع منذ ذلك الوقت فكيف به الآن ؟ وكل حاكم ينسب نفسه الى قريش تثبيتا للسلطة وطلبنا للطاعة ، وكلهم الى رسول الله منتسب ! يستعمل الملوك والامراء شرط النسب الآن كل منهم يدعى أمير المؤمنين من سلالة السلف الصالحين ضد البيعة والاختيار (١٧٣) . وقد تضيق الحلقة أكثر فأكثر ويتحول شرط القرشية من العام الى الخاص فيصبح الهاشمية أو الفاطمية أو الحسينية تأكيدا على أحد الاسباط . فاذا ما حدث صراع سياسي تحول الشرط الى فرع آخر ، من العلوية الى العباسية . وكلما ازدادت الرغبة في الاستئثار بالحكم ضاق النسب ، ووضعت روايات لتبرير النظم السياسية القائمة أو المناوئة . وإذا كانت القريبي من الرسول تعنى البيت والترية والراث فإن ذلك لا يعنى بالضرورة العصب والدم . لا يوجد للرسل

(١٧٣) التمهيد ص ١٨٢ ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، يجب أن يكون مقدما في الافضل ، وأن يكون من قريش ، الامامة ص ١٩٨ .

عصب ولا منه الى بنيه وراثه او خلافة لا في الدنيا ولا في الدين ،
لا في الملكية . ولا في النبوة . فالانبياء لا يورثون ولا يورثون . وما يتركونه
صدقة للامة . وحياء الرسول ليست خاصة به . ارثا لولده من بعده
بل لامة الناس جميعا (١٧٤) . القرشية اذن ليست شرطا للامة

(١٧٤) اختلف القائلون بأن الامامة لا تجوز الا في صلب قریش .
(ا) اهل السنة وجمهور المرجئة وبعض المعتزلة ، جائزة في جميع ولد
مهد بن مالك فقط (ب) الرواندية ، جائزة في ولد العباس بن عبد المطلب
(لان الخلفاء من ولده ولان العباس عصب الرسول) مقالات د ٢
ص ١٣٥ ، أولى الناس عمه العباس وفاطمة وعلى والحسن والحسين ،
مقالات د ١ ص ٨٧ ، (د) ولد على بن أبى طالب ثم قصروها على
عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب ، مقالات
د ٢ ص ١٣٥ (د) الحارث بن عبد المطلب ، لا تجوز الا في بنى عبد المطلب
في جميع ولده وهم ابو طالب وأبو لهب والحارث والعباس (هـ) رجل
بالاردن ، تجوز في بنى أمية بن عبد شمس ، وله في ذلك تأليف (و) رجل
من ولد عمر بن الخطاب ، لا تجوز الا لولد أبى بكر ، عمر ، والفرق
الاربعة الاخيرة ليس لها شبهة الا دعوى كاذبة . وانما الكلام على
الذين يرون الامامة لولد العباس او لولد على ولكثرة عددهم ، الفصل
د ٤ ص ١٠٩ — ١١١ ، الامامة ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، وعند جمهور الشيعة
الرافضة لابد أن يكون هاشميا ، الموافق ص ٣٩٨ ، مقالات د ٢
ص ١٣٥ ، التمهيد ص ١٨٢ ، ليس بالضرورة من بنى هاشم أو علوي
لخلافة أبى بكر وعمر وعثمان فهم ليسوا من بنى هاشم . العلوية
والعباسية من بنى هاشم ، التفتازانى ص ١٤٤ ، مقالات د ٢ ص
١٣٥ ، التمهيد ص ١٨٢ — ١٨٤ ، وعند الزيدية الرافض لا تكون من
قریش الا في ولد على . ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهرا
سيفه ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أصبحت الروافض على أن الامامة
قريبة ، مقالات د ١ ص ٨٧ ، وعند الامامية الامامة اليوم في واحد
بعينه من اولاد على ثم اختلفوا في الذى ينتظرون خروجه ، الاصول
ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الامام لابد أن يكون من منصب مخصوص ، ولا يكون
ذلك حتى يكون فاطميا أو حسينيا أو حسينيا بل من أحد البطينين ،
الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٢ ، وعند الغلاة الامامة في الاصل في على
وولده ثم اخرجوها الى جماعة من غير قریش اما بدعواهم وصية
بعض الائمة اليه واما بدعواهم تناسخ الروح من الامام الى من زعموا
أن الامامة انتقلت اليه كالبنيانية حيث انتقلت روح الاله من أبى هاشم
بن محمد بن الحنفية الى بيان أو الى أبى الخطاب الاسدى ودعوى
المنصورية لنبوة أبى منصور العجلي وامامته ، الاصول ص ٢٧٥ —
٢٧٦

رئيس السبب في وجودها في غير القرشيين أن الإمام يسهل خلعها ،
الخلع واجب سواء كان قرشياً أم غير قرشياً لأن الخلع لا يقوم على
المصيب بل للمصيبين الشريعة . وإذا كانت الأمة قد اجتمعت من قبل
على أئمة قرشيين فإن هذا الإجماع لم يتم بسبب القرشية بل تتوفر
شروط الإمامة الواجبة فيهم سواء كانوا قرشيين أم غير قرشيين
بل قد يكون غير القرشي أولى اتقيا للفتن أو مراعاة لمن هو أقل
عشيرة وحتى لا يشعر بالأقلية أمام أغلبية قرشسية ، أن شرط الإمامة
هو العلم بالشريعة وهو شرط مثالي لا يتعلق بنسب أو عصب أو قرابة .
وهو مبدأ عام لا يتغير تحت نفس الظروف العملية (١٧٥) . ولا مجال
لقياس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى ، فالأولى نيابة عن الأمة
في حين أن الثانية فرض شرعي . شرط الأولى يمكن معرفته بالعقل

(١٧٥) عند الضرورية مسالاح الإمامة في غير قرش مع وجود من
يصلح لها في قرش . وعند غيلان مسالاح الإمامة في غير قرش وكل من
كان قائمها بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها بالرغم من إجماع الأمة
على القرشسية ، المجلد ٢ ص ٦٣ ، وعند أبي علي إذا لم يوجد واحد
من قرش جاز تعيين غيره من المدول من الأفضل إلى المفضول .
والخير « الأنفة من قرش » لا ينشئ وجود الإمام في غيرهم . ولا يسقط
التكليف أن لم يوجد فالتكليف قائم لأقامة الحدود والقيام بالأحكام ،
الإمامة ج ٢٠ ص ٢٢٩ — ٢٤٢ ، ومنع جمهور المعتزلة شرط القرشسية ،
المواقف ص ٣٩٨ ، وجوزوا وجودها في غير قرش ، مقالات ج ٢ ص
١٣٤ — ١٣٥ ، ولفظ « الأنفة » للجميع ولا عهد للعموم والولاة . هم
كذلك ما اطلعوا الله واستقسام الأمر ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ منع
الخوارج شرط القرشسية . المواقف ص ٣٩٨ ، جائز أن تكون الإمامة في
غير قرش ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥ ، المجلد ٢ ص ٢٦ ، وعند
الكبيبي القرشي أولى بها من غير القرشي . فإن خافوا الفتن جاز
عقدها على غيره ، الأصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أما عند ضرار إذا
استوى الحال في القرشي والأعجمي فالأعجمي أولى بها والمولى أولى
بها من المسمي . يولى الأعجمي لأنه أقلها عشيرة ، إذا اجتمع قرشي
ينبغي تقديم النبطي إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكن خلعها إذا
خالف الشريعة ، المجلد ١ ص ١٣٤ — ١٣٥ ، غير القرشيين أولى بها
من القرشيين ، اعتقادات ص ٦٩ ، الأصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الفرق
ص ٣٤٩ ، الفصول ج ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، مقالات ج ٢ ص ٢٣٥ —
٢٣٦ .

في حين أن شرط الثانية بمعنى خالص يمكن فهمه بعد ذلك بالعقل .
وليس كل من يستحق الصلاة في الإمامة الصغرى يستحق الخلافة في
الإمامة الكبرى . فشرط الاول أن يكون أقرأ القوم دون بيعة وعقد في حين
أن شرط الثاني البيعة والعقد (١٧٦) .

ب - الشروط العادية (الإسلام والحرية والذكورة والبلوغ) .
تعني الشروط العادية الشروط التي جرت العادة على التسليم بها
وتحققها بالفعل في التاريخ ويؤديها استقراء الحوادث وصفات الائمة في
كل العصور وعدم شيوع الاستثناء الا في أقل الحالات . وهي بهذا
المعنى شروط ممكنة أي يجوز أن تكون على خلاف ما هي عليه ولكن
الواقع هو الذي يضعها ، والواقع أساس الوحي ، ولكنها شروط
ليست نظرية بمعنى لا تعبر عن مبدأ نظري عام مثل الشروط الواجبة .
ويأتي في مقدمتها شرط الإسلام . فالحكم شرعي ، والإمامة تطبيق لاحكام
الشريعة ، وأهل الحل والعقد مسلمون ، والبيعة تتم لواحد منهم .
فهذا حكم واقع وليس حكم مبدأ . وليس هناك مانع نظري من أن
يكون كتابيا عالما بالشريعة وحريصا على الامة وعلى مصالحها حرص
المسلم تماما ، مع توافر الشروط الضرورية فيه . ولكن الواقع شيء
والمبدأ شيء آخر ، والضرورة العملية غير الضرورة النظرية . تأخذ
الضرورة العملية أهواء الناس وانفعالاتهم وكل مكونات الوجود الانساني
لذلك يجوز أن يكون العمال والولاة من أهل الكتاب نظرا للطبيعة
العملية التنفيذية للمنصب . ويؤيد ذلك استقراء حوادث التاريخ (١٧٧) .

(١٧٦) ليس كل من استحق الإمامة في الصلاة يستحق الإمامة في
الخلافة إذ يستحق الإمامة في الصلاة أقرأ القوم وإن كان أعجيا أو
عربيا ولا يستحق الخلافة الا قرشي والخيار باطل ، الفصل ٤
مس ١٢٦ ، شرط الإمامة مثل شرط الصلاة تجب معرفته بالشرع أولا
بجوز معرفته بالعقل ، الإمامة ص ١٩٨ .

(١٧٧) ولا خفاء في اشتراط اسلامه ، الارشاد ص ٤٢٧ ، الغاية
ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، أن يكون مسلما الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية
ص ٤٩٦ .

أما الحرية فهي قضية تاريخية صرفة وليست قضية نظرية . فليس هناك عبودية اليوم بعد انتفاء الرق من تاريخ البشرية . كل البشر أحرار بمعنى أنه لا يملكهم أحد . وإذا كانت هناك أمم أو أنظمة أو حكام من العبيد فإن ذلك يكون مجازا لا حقيقة ، أي فقدان الاستقلال والوقوع في التبعية . فالحرية لا تعني الآن التحرر من الرق فلا يوجد سروق نخاسة ولكن هناك الرق السياسى وهو تبعية الحاكم إلى معسكر أو نظام أو حلف أو الاستسلام للضغوط الخارجية (١٧٨) . وطالما قامت ثورات للعبيد يقودهم عبيد . فليس العبيد مستحقرا لخدمة سيده يؤمر فبعضى ولكنه إذا كان قائما على النظم عملا على تحرير العبيد فهو حر . وطالما هناك أحرار لا يملكهم أحد وهم عبيد المال والجاه والسلطان والغريب .

أما الذكورة ، كون الامام رجلا ، فقد جرت العادة بذلك باستقراء حوادث التاريخ . وقتما يوجد حاكم اختاره الناس بيععة وعقدا وكان امرأة . وهذا لا يمنع من وجود علماء وقواد عظام من النساء . ربما أن البشرية كلها تمر الآن بهذه المرحلة منذ آلاف أخرى من السنين ، وليس السبب في ذلك أن النساء ناقصات عقل ودين ، فقد يكون السبب في هذين الشرطين ، الحرية والذكورة ، القدرة على اتخاذ القرار المستقل فطالما أن العبيد مطيع لسيده والمرأة تحت إمرة زوجها يصعب إيجاد استقلال للقرار السياسى . وما دامت الغاية وهى استقلالية هذا

(١٧٨) عند المحكمة الاولى يجوز أن يكون عبدا أو حرا ، الملل ج ٢ ص ٢٦ ، وعند الخوارج تجوز امامة كل من قام بالكتاب والسنة حتى ولو كان عبدا ابن عبد ، الفصل ج ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ويكون حرا ، الإنصاف ص ٢٩ ، اللمع ص ١١٦ ، ولا خفاء في اشتراط حرية المرأة ، الارشاد ص ١٢٦ — ١٢٧ ، الفاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الحرية لان العبيد محقرون بين الناس بخدمة السيد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، حر لئلا يشغله خدمة السيد ولئلا يحقر فيعضى ، المواقف ص ٣٩٨ .

القرار قد تحققت فلا يهم بآية وسيلة كانت (١٧٩) .

أما البلوغ فلأن العقل شرط التكليف . ولما كانت الإمامة فرضاً شرعياً فإن العقل أو البلوغ شرط التكليف فيها . ومن ثم لا تجوز إمامة صبي حتى ولو كان هناك أوصياء عليه . كما لا تجوز إمامة المجنون لأنه فاقد للعقل . شرط التكليف . وما دام الصبي أو المجنون لا يلي أمر نفسه فكيف يكون والياً على غيره (١٨٠) ؟ وتذكر هذه الشروط العادية الأربعة في العقائد المتأخرة مما يدل على وجودها في نوع واحد ، وتضم في العدل بعد أن يفقد معناه الاجتماعي . فيفسر العدل تفسيراً أخلاقياً أي المسلم الحر العاقل البالغ كما هو الحال في القضاء والشهادة والمعنى الشامل لذلك عدم الفسق . وتكفي في العدالة الظاهرة دون الباطنة فالإمامة ولاية شامة تتعلق بمصالح الأمة وبظواهر الأفعال دون بواطنها (١٨١) .

(١٧٩) عند أهل السنة لا تجوز إمامة المرأة . فلا خلاف بين أحد في أنه لا تجوز إمامة المرأة ، الفصل ٥ ص ٧ ، جميع أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرفضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه . وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب . والامام مخاطب بإقامة الدين ، الفصل ج ٤ ص ١٢٧ ، ويذكر حديث « النساء ناقصات عقل ودين » ، المواقف ص ٣٩٨ ، وأجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً وإن اختلفوا في كونها قاضية فيما يجيز شهادتها فيه ، الإرشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، شرط الذكورة ، النهاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الذكورة فإنهن ناقصات عقل ودين ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أما الشيبية من الخوارج فقد أجازت إمامة المرأة إذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفتهم . وزعموا أن غزاة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قتلت . واستدلوا على ذلك بأن شبيباً لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت ، الفرق ص ١١٠ — ١١١ .

(١٨٠) عاقل يصلح للتصرفات ، بالغاً لقصور عقل الصبي ، المواقف ص ٣٩٨ .

(١٨١) أوجبوا في عدالة من يجيز حكم الحاكم بشهادته ، عدلاً في دينه مصلحاً لما له وخاله ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصر على صغيرة ولا تارك للهروعة في جل أسبابه ، الفرق ص ٣٤٩ ، يكون مسلماً حراً ذكراً عاقلاً بالغاً إذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ، =

جـ — الشروط الواجبة (المسلم والعادل والتدبر) • والشروط

الواجبة هي الشروط الضرورية عقلا والتي لا يكون عليها خلاف
هي الشروط المبدئية التي لا تخضع لضرورة الواقع بقدر ما تعبر عن
ضرورة العقل نفسه على عكس الشروط العسادية التي تعبر عن ضرورة
الواقع لا عن ضرورة العقل • وأولها شرط العلم ، فالعلم كمال العقل ،
والعقل أداة العلم • ولا يعنى العلم الأمور الغيبية أو العلم بجميع
مسائل الدين ، أو أن يكون الإمام أعلم أهل زمانه بل المقصود
بالعلم ما يتعلق بتدبير شؤون الأمة أى علم الفتيا والاحتجاج كما هو
الحال فى القضاء (١٨٢) • والعادل يتلو العلم فى صفات الإمامة فلا

والعبد مشغول بخدمة الولي محتقر فى أعين الناس ، والنساء ناقصات
عقل ودين ، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف فى
مصالح الجمهور ، التفتنازنى ص ١٤٥ ، أن يكون رجلا بالغاً ،
الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، العقل والبلوغ ، ذو كمال فى الدين والعقل ،
أن يكون ذكراً مسلماً بالغاً عاقلاً حراً ، المطيع ص ٩٩ ، أن يكون
حراً عاقلاً متديناً أو متمكناً من القيام بالحدود ، حراً يصح أن يتصرف
فيما يفوض إليه دون أن يمنعه أحد ، عاقلاً ، مسلماً ، عارفاً بالمعادات ،
الإمامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، المراد بالعادل هنا عدل الشهادة •
ولا تتحقق إلا بشروط خمسة : الإسلام ، البلوغ ، العقل لان الصبي
والمجنون لا يليان أمر نفسيهما فلا يليان أمر غيرهما ، الحرية لان
الرقيق مشغول بخدمة سيده ولانه محتقر فى أعين الناس فلا يهاب
ولا يمثل أمره ، عدم الفسق لان الفاسق لا يوثق به فى أمره ونهيه ،
عدلاً ظاهراً دون اشتراط العدالة الباطنة ، البيجورى ح ٢ ص ٢٠٠ ،
عدل لا يميل به الهوى فيجور فى الحكم • عدالة الشهادة المركب من
خمس أشياء ... الصبي والمعتوه قاصران عن القيام بأمر الحكم ،
العبد مشغول بخدمة السيد ... ذكراً فلا يكون امرأة ولا مخنثاً
لانه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين المنوعات من الخرج ،
والفاسق لا ثقة له بأوامره ، والظالم لا يقوم به أمر الدين ، عبد السلام
ص ١٥٣ •

(١٨٢) عند الإمامية يجب أن يكون عالماً بالغيب ، التمهيد ص ١٨٢ •
الغاية ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، وأن يكون عالماً بجميع مسائل الدين ، المراتب
ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولكن عند جمهور أهل السنة أن يكون

عدل عن جهل ولا علم ينتهى الى ظلم . والعدل صفة ظاهرية تتعلق
بمعاملات الناس . الحيد عنسوا يؤدى الى خلط الامام او الى الشورى
عليه (١٨٣) . اما الصفة الباطنية للعدل فهى الورع أى العدل مع

من العلم بمنزلة من يصلح ان يكون من قضاة المسلمين ، ان يكون
من اولئهم في العلم ، التمهيد من ١٨١ — ١٨٢ ، العلم ، وأقل ما يكفيه
ان يبلغ فيه مبالغ المجتهدين في الحسب والحرمان وسائر الاحكام ، الاصول
من ٢٧٧ . ان يكون من العلم بمنزلة قاض قضاة المسلمين ، الفاية
من ٣٨٣ — ٣٨٤ ، ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الطوالع
من ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ان يكون من ٣٨٣ — ٣٨٤ ، ان يكون عالما بما
يلزمه من فرائض الدين ، الطوالع من ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ان يكون عالما
بما يخص أمور الدين من المسببات والسياسة والاحكام ، الفصل
ح ٥ من ٦ — ٧ ، ان يكون مجتهدا في أصول الدين وفروعه ليمكن من
ايراد الدلائل وحل الشكوك والحكم والفتوى في الوقائع ، الطوالع
من ٢٢٩ — ٢٣٠ ، في قدر ما يختص به من العلم من يصلح للامامة ،
ان يكون مجتهدا في الأصول والفروع ليتقوم بأمر الدين ، المواقف
من ٣٩٨ ، الفرق من ٣٤٩ ، العلم له مقدار ما يصير به من أهل
الاجتهاد في الاحكام الشرعية . ما يجب ان يدل على العلم : (أ) اجماع
الامة ، من قال بالنسب والاختيار (ب) شرط القضاة والاحكام (ج) هو
الذى يولى القضاة . يباشر القضاء والاحكام بنفسه ولا يستخلف
قاضيا ، ولا يصلح للحكم الا من يصلح ان يكون قاضيا ، التمهيد من
١٨٣ ، يجب ان يكون مبرزا في العلم مجتهدا ، الشرح من ٧٥٢ —
٧٥٣ ، يجب ان يكون عالما بكيفية ما غوش اليه ليفعله ، الامامة من
١٩٨ ، الاقتصاد من ١٢٠ — ١٢١ ان يكون مجتهدا من أهل الفتوى لان
القاضي لا يكون من قبله بفتوى الى ذلك فالامام أولى ، الانصاف من
٦٩ ، ان يكون مجتهدا من أهل الفتوى ، الجمع من ١١٩ ، ان يكون من
أهل الاجتهاد لا يحتاج الى استفتاء غيره من الحوادث ، الارشاد
من ١٢١ — ١٢٧ ، مجتهدا في العلم ، النهاية من ٤٩٦ .

(١٨٣) عند الخوارج يجمع الناس في كل زمان ومكان على واحد
منهم بشرط ان يبقى على مقتضى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل في
مسائلهم والاقتلوه وخلصوه ، الملل ح ١ من ٣٥ — ٣٦ ، فالامامة
صالحة في كل صنف من الناس وانما هى للصالح الذى يحسن القيام
بها ، وعند الخوارج وجمهور المعتزلة وبعض المرجئة الامامة جائزة
في كل من قام بالكتاب والسنة قرشيا كان أو فاطميا أو ابن عبد ، الفصل

النفس . رقيديكون الورع حصة مستقلة عن العدل ولكنه في الحقيقة جانبه الباطنى . وقد يسمى الورع بأسماء أخرى مثل العفة والامانة والثقة ولكنها في الحقيقة كلها مظاهر للعدل أو الاسس الباطنية التي يقوم عليها العدل اساسا برد الحقوق لاصحابها في الحياة وفي الاموال (١٨٤) . ويؤدي العدل في الظاهر والورع في الباطن الى تطابق

ح ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ . الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ ، أن يكون عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعتهم ، الطوالع ص ٢٢٩ ، يشترط فيها عدالة ظاهرة . فمن اقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان امره في الامامة منتظما . ومن زاغ عن ذلك كانت الامامة خيارا في العدول به من خطاه على صواب أو في العدول عنه الى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضائه وعماله وسعائاته . ان زاغوا عن سنته عدل بهم او عدل عنهم ، الاصول هي ٢٧٧ — ٢٧٩ ، يجب ان يكون عدلا لا يجوز ، المواقف ص ٣٩٨ ، يشترط أن يكون المبايع أو المعهود اليه عدلا ، المطيع ص ٩٩ ، وعند المحكمة الخوارج من نصب وعدل هو الامام ، المواقف ص ٤٢٤ ، كل من ينصبونه برايهم وعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، عدلا ثقة فيما يقول ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، العدل على الرعية ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، يجب أن يكون عدلا وان اقامة الفاسق لا تجوز ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، وقد قيل شعرا :

من يكون سابقا مولى . لن يكون ذا كمال وعدلا

الوسيلة ص ٩٨ .

(١٨٤) ان يكون ورعا في دينه ، الانصاف ص ٦٩ ، اللمع ص ١١٦ ، العدالة والورع او قل ما يجب له من هذه الخصلة ان يكون ممن تقبل شهادته تحملا واداء ، الاصول ص ٢٧٧ ، الكفاية والعلم والورع ، الاقتصاد ص ١٢٠ ، أن يكون متورعا لامره متقبا لله ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وبالجملة غير معلن بالفساد في الارض ، وعند الزيدية ، العفة تقرن بالعلم ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولا بد أن يكون ورعا شديدا يوثق بقوله ويعتمد عليه ، المحصل ص ١٨٠ ، لانه دون ذلك لا تجوز له تولية القضاة ولا تعديل الشهود واقامة الحدود والنفوس . لذلك منع جواز التولية لقطاع الطرق ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ ، يجب أن يختص بالامانة والفضل ، الامامة ص ١٩٨ .

السلوك الشخصي للامام مع مقتضيات العدل والورع فيكون مؤديا للفرائض مجتنباً جميع الكبائر مستترا بالصغائر . كما يتصف بصفات القائد والزعيم الذي يآلف اليه الناس ، فيأخذهم بالبرقة والرفق دون عنف أو غلظة حتى لا ينفضوا من حوله . ويكون يقظاً عالماً بمجريات الامور . ويكون صباح الوجه ، مبتسماً دون ابتذال حتى يحبه الناس (١٨٥) . ولا يعيبه أن يكون فيه عيب خلقى جسمي ، أن يكون اعمى أو أصم أو أجزم أو أحمب أو مبتور اليدين والرجلين أو هرماً ما دام يعقل ، أو ينتابه الصرع ثم يفيق ، فكلهما أعراض بشرية ، والامام بشر . الإمامة وظيفة ، وما دامت قائمة فلا تهم أوصاف الامام التي لا تؤثر في الاداء (١٨٦) . أما الصفة الثالثة وهي التدبير فانها تتعلق بتجهيز الجيوش وسد الثغور وحماية الحدود دفاعاً عن البلاد ورداً للاعتداء . وتتطلب شجاعة واقداماً في الحرب ، وجراحة مراسيا فيها دون ما لين أو هودة ، أو صالح واستسلام وموالة للاعداء بدعوى السلم أو طلباً للسلم (١٨٧) . وكما

(١٨٥) أن يكون مؤدياً للفرائض كلها لا يخل منها بشيء ، مجتنباً جميع الكبائر سرا وجهراً ، مستترا بالصغائر ، رفيقاً بالناس في غير ضعف شديد في انكار المنكر بغير عنف ولا تجاوز للواجب ، مستيقظاً غير غافل ، شجاع النفس ، غير مانع للمال في حقه ، لا مبذر له في غير حقه ، قائماً بأحكام القرآن والسنة ، الفصل ج ٥ ص ٦ - ٧ ، غير فاسق ولو ظاهراً ، المطيع ص ٩٩ .

(١٨٦) شرط بعض الصالحية الابتية صباحة الوجه ، الملل د ٢ ص ٩٣ - ٩٤ ، لا يغير الامام أن يكون في خلقه عيب كالاعمى والاصم والاجذم والاحدب والذي لا يدان له ولا رجلان ، ومن بلغ الهرم مادام يعقل ولو أنه ابن مائة عام ، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق ، ومن بويح أثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الإمامة ، الفصل د ٥ ص ٦ - ٧ .

(١٨٧) أن يكون ذا بصيرة بأمر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والاخذ من مظلومها وما يتعلق به من مصالحها ، التهيد ص ١٨١ - ١٨٢ ، أن يكون ذا نجدة وكفاية وتعهد لسياسة الامور ، الانصاف ص ٦٩ ، أن يكون متصدياً الى مصالح الامور وضبطها ، ذا نجدة في تجهيز

يتعلق التدبير بالخارج يتعلق بالداخل كذلك أى عدم التهاون فى تنفيذ أحكام الشريعة ، وانصاف المظلوم ، ورد الحقوق . فاذأ ما أخذ الناس حقوقهم طالبهم الامام بواجباتهم ، طبق الحدود وقطع الرقاب . ومن التدبير ان يكون عالما بشؤون الامة واحوالها ، والا يولى فى الاعمال الكبار العمال الصغار حتى لا يطمعوا ويصبحوا عبيدا للوظائف يسهل شراء ذممهم حفاظا على مناصبهم (١٨٨) .

=
الجيش وسد الثغور ، ذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين ، الارشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، ان يكون عارفا بتدبير الحروب ، الاصول ص ٢٧٧ ، ان يكون بصيرا بأمور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ، الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، ان يكون ذا رأى وتدبير يدير الحرب والسلم وسائر الامور السياسية ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، ومما يدل على وجوب كونه عالما بأمور الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور وحماية البيضة وما يتصل بذلك فانه اذا لم يكن عالما بذلك لحق الخلل فى جميعه ، وتعدى الضرر بجهله بذلك الى الامة ، وطمع فى المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ، ووقفت احكامهم ، وادى ذلك الى ابطال ما اقيم لاجله ، التهديد ص ١٨٣ ، شجاع ليقوى على الذب عن الحدود ، المواقف ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ٤٩٥ — ٤٩٦ ، المحصل ص ١٨٠ ، ان يكون أفرس الامة وأشجعهم ، التهديد ص ١٨٢ ، شجاعة الامام كونه قوى القلب بحيث يمكنه رئاسة المعسكر واقامة المقاتلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب ، الاسفراينى ص ١٤٥ ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب ان يكون متمكنا فى القيام بما غوض اليه مع السلامة فيها يتصل بالقدرة والتمكين وزوال وثبات القلوب ، الامة ص ١٩٨ ، وأن يكون فى البأس والشدة وقوة القلب وثبات الامور فلانه لو لم يكن كذلك لم يمكنه من تجهيز الجيوش وسد الثغور والغزو الى ديار الكفرة ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ .

(١٨٨) لا تنزع هواده نفس عن ضرب الرقاب والتنكيل بمستوجبى الحدود ، الارشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، الاهتداء الى وجوه السياسة وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على الاعمال الكبار بالعمال الصغار ، الاصول ص ٢٧٧ ، ان يكون أهلا لتدبير الخلق وحملهم على مرائيدهم ، الانتصار ص ١٢٠ ، ان يكون له القوة والبأس وشدة المراس قدر ما يهوله اقامة الحدود ، وضرب الرقاب وانصاف المظلوم من الظالم ، ان يكون شجاعا لا يجبن عن

د — هل تجوز امامة المفضول مع وجود الافضل ؟ وهو نفس

السؤال : هل يجب أن يكون الامام أفضل الناس ؟ ومسألة الافضل والمفضول ليست مسألة صفات فردية يتمتع بها الامام ولكنها مسألة تشير الى بعض المواقف السياسية التي يتحتم فيها الاختيار بين قائدين ، أحدهما يمثل الأقلية المثلى والآخر يمثل الاغلبية الاقل مثالية . وهـء الموقف السياسى المعروف باسم الجذرية والوسطية أو التشدد واللين أو البدئية والعملية أو الحق النظرى والامكانية الواقعية . فالافضل فى هذه الحالة حق نظرى ، أى تمسك بالمبدأ ، ورفض لجميع الحلول الوسطية أو المساومة على الحق . ويسهل ايجاد أخبار ظاهرة متواترة المعنى لتأييد ذلك . واذا كانت الامامة من أعظم الامور فانه لا يليها الا الافضل . وولاية المفضول فى هذه الحالة تبجح عقلى . ويتفق ذلك مع اجماع الامة فى المصدر الاول على طلب الافضل ، فالامامة لا تنعقد للمفضول مع وجود من هو اضل منه . فان عقدت للمفضول كان اقرب الى الملوك منه للائمة (١٨٩) . وهى حال اختيار تاريخى وجدت

القيام بالحرب ولا يضيق قلبه عن اقامة الحد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أن يكون ممن لا تلحقه رائة ولا هودة فى اقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب ، التمهيد ص ١٨١ — ١٨٢ ، ما يدل على أنه لابد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تروعه اقامة الحدود ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس فهو أنه لم يكن بهذه الصفة قصر فيما لاجله أقيم من اقامة الحد واستخراج الحق وأضر فشله هذا الامر بما نصب له ، التمهيد ص ١٨٣ ، بصيرا بسياسة الرعية . ذا نجدة وكفاية ، النهاية ص ٤٠٦ .

(١٨٩) عند الرافضة الامام أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٨٨ ، لا يكون الامام الا أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٥٨ ، لا تجوز امامة المفضول ، وهو موقف جميع الرافضة من الشيعة وطوائف من الخوارج والمعتزلة والمرجئة ، الفصل د ٥ ص ٣ ، منع قوم جـواز امامة المفضول مع وجود الناضل لانه قبيح عقلا ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، ورفض الاشعرى امامة المفضول ، الفرق ص ٣٥٢ ، يجب

بالفعل في شخص معين كان أفضل الناس وكان الإمامة أيضا ممثلين في الخلفاء الأربعة كذلك (١٩٠) . إمامة الأفضل اذن حق نظري وواقع تاريخي في آن واحد . ومع ذلك قد تجوز إمامة المفضول في حال التعارض بين الحق النظري والواقع العملي ، وصعوبة تحويل الأول الى الثاني . وفي هذه الحال يلزم رضا الأفضل وقبوله عن طيب خاطر تولية

أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شرط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الإمامة ، الأصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، وعند الجاحظ والنظام الإمامة لا يستحقها الا الأفضل ، ولا يجوز صرفها الى المفضول ، الأصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، وتقدم ثلاث حجج : (أ) الأخبار الظاهرة الواردة من النبي في وجوب تقديم الأفضل متواترة المعنى (ب) اتفاق المسلمين على أن الإمامة الكبرى من أعظم الأمور وبالتالي وجب أن يكون أفضلهم (ج) إجماع الأمة في الصدر الأول على طلب الأفضل وتخيرهم بين أهل الشورى ، التمهيد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(١٩٠) يتحقق الواقع التاريخي عند الشيعة في على باعتبار : الأفضل . فعند الحسينية من الرفضة على أفضل الناس كلهم ، يطعنوا في أبي بكر وعثمان ، وعلى مقدم في الخلافة ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند الزيدية على أفضل الناس كلهم دون طعن في أبي بكر ، عمر ولكنهم يطعنون في عثمان لانه نكث وغير ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند هشام بن الحكم على أفضل الأمة وأعلم أفرادها ، التنبيه ص ١٢٤ ، أما سليمان بن جرير فانه يكفر عليا ويقول أن عليا لا يفضل ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ، وهذا ثابت بالروايات الصحيحة لا من العامة ، مقالات د ١ ص ١٣٦ ، وعند النعمانية (الزيدية) أصحاب نعيم بن البيان استحق على الإمامة لانه أفضل الناس بعد الرسول وأن الأمة ليست بمخطئة خطأ اثم في بيعة أبي بكر . يمر لكنها مخطئة خطأ بينا في ترك الأفضل . برأوا من عثمان ومن بحارب ، على ، وشهدوا عليه بالكفر ، مقالات د ١ ص ١٣٧ ، أما الزيدية فانها تفضل عليا على سائر الصحابة وأنه ليس بعد النبي من هو أفضل منه ، مقالات د ١ ص ١٤١ ، أما بالنسبة للخلفاء الأربعة فيم الأفضل عند أهل السنة ولم يمنع عن إمامة المفضول الا أخبار واحد في غير الإمامة مثل « يؤمكم أقرؤكم » ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، وعند أبي على وأبي هاشم ثبت مبايعة أبي بكر لانه الأفضل ، الإمامة ص ٢٢٤ .

المفضول ، وقد يستند في ذلك أيضا الى حجج عقلية وواقعية ان غابت الحجج النقلية . فالأفضل لا يعرف الا بالظن في ظاهر أمره ولا يمكن معرفته يقينا في باطنه . ولا يمكن معرفته الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو مستحيل الحدوث . وقد تفرق الفضلاء في البلاد بحيث لم يعد يحصرهم مكان أو يحدهم زمان . وان اختلاف الناس وتباينهم في الفضل يجعل من الصعب إيجاد مقاييس لاختيار الأفضل بالرغم من وجود البعض منها مثل الأزهد والأروع والأسوس والأشجع والأعلم . وهو في النهاية تكليف ما لا يطاق . وإذا كانت الإمامة وظيفة تشريعية عملية وليست نظرية فيكفى المفضول اذا كانت له القدرة على الممارسة العملية وان كان أقل علما . وإذا كان النبي أفضل الأمة ، وكان لابد للإمام أن يكون الأفضل ، فان الإمامة تستحيل بعدم وجود من هو أفضل من النبي . وإذا ما وقع الإجماع على المفضول فهو الإمام لان الأمة لا تجتمع على خطأ (١٩١) . وهناك واقع تاريخي آخر يؤيد ذلك ويحقق إمامة

(١٩١) هذا هو موقف جمهور السنة . فقد أجمعت الصحابة على جواز إمامة المفضول ، الإجماع على إمامة معاوية ؟ وعند كثير النوى وهو من أصحاب الحديث تجوز إمامة المفضول ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى تجوز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، وتجوز جمهور الزيدية إمامة المفضول مع قيام الفاضل ، النهاية ص ٤٨٧ ، وتجوز الصالحة البتية إمامة المفضول وتأخير الفاضل ، والأفضل اذا كان الفاضل راضيا بذلك ، الملل ج ٢ ص ٩٢ — ٩٣ ، وعند طائفة من الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجعفرية (جعفر بن البشر الثقفي ، وجعفر بن حرب الهذاني ، وجعفر بن محمد بن عبد الله الاسكافي) تجوز إمامة المفضول على الفاضل ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ ، ولا توجد حجة أصلا من قرآن أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب على ضرورة إمامة الأفضل ، صعوبة معرفة الأفضل نظرا لتفرق قريش في البلاد . ولا يمكن معرفة الأفضل الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو ممتنع . تباين الناس في الفضائل . قالوا الأزهد الأروع فالأسوس فالأشجع فالأعلم ، وهم متقاربون في التفاضيل . وهو تكليف ما لا يطاق . الوظائف تنفيذية لا تشريعية ، الفصل ج ٥ ص ٣ — ٦ ، الإمامة ليست مستحقة بعمل وليست في حاجة الى أن يكون أفضل أهل الزمان أو أنه لا يصلح لها الا واحد كما قال عباد . الإمامة غير النبوة . النبي أفضل من في الأمة بعد البعثة لا قبلها ، الإمامة ص ٢١٥ — ٢٢٤ .

المفضول مع وجود الافضل ، قد يكون السؤال نفسه واختيار المفضول أحد التبريرات النظرية له (١٩٢) . ولكن الحجة الأكثر حسما في ذلك هي حجة الواقع أي تحقيق المسلحة ودرء المفسدة على مستوى وحدة الامة . فلو كانت مبايعة الافضل تؤدي الى الفتنة والشقاق في وقت قتل فيه الفضلاء وكثر فيه الاقل فضلا فانه في هذه الحالة تجوز مبايعة المفضول . هذا بالإضافة الى انه لا توجد حجة نقلية أصلا من كتاب أو سنة أو إجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب من أجل مبايعة الافضل في كل الظروف والاحوال (١٩٣) . ويمكن وضع مقاييس للفضل حتى لا

(١٩٢) أثبت سليمان بن جرير الزيدية امامة ابي بكر ، والامة تركت اصلاح في البيعة لها لان عليا كان أولى بالامامة الا ان الخطأ في البيعة ليس كثرا ولا فسقا ، الفرق ص ٣٢ — ٣٣ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، امامة عثمان ست سنين مع كون علي افضل . الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ وكذلك قوم من المعتزلة منهم جعفر بن بشر وجعفر بن حرب ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٥ ، ص ٢٣٧ ، التنبيه ص ٣٤ . طعن بعض الزيدية في الصحابة مثل الامامية ، الملل ج ٢ ص ٨٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ ، عند الزيدية ومعتزلة بغداد والجعفرية على افضل الذين بعد الرسول ، لا يسبقه بالفضل أحد ، ولي الرسول عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار في غزوة ذات السلاسل ، مبايعة المفضول على الفضل اذا علم انه يقوم بالامامة ويؤدي حقها ويعلم علمها . ولي الرسول ابا بكر وكان علي افضل . أزواج النبي كلهم في الجنة وعلى افضل منهم . يتبرأون من ابي موسى الاشعري والمغيرة بن شعبة والوليد بن عتبة وطوائف مالاوا على عداوة علي مع معاوية وركنوا الى الدنيا وآثروها على الآخرة . ويتبرأون ممن تبرأ من الشياطين والعشرة المبشرين بالجنة ويعتبرونهم فساقا عصاة . على افضل الامة بعد الرسول يأخذون قوله في العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول باحباط الاعمال والقول بالفرض ويفتدون به في قتال اهل السنة ، هو العلم والامام وحجة الله بعد الرسول ، وهم الشيعة الخالص ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٣) عند اهل السنة يتعين امامة افضل اهل العصر الا ان يكون في نصبه هرج ومرج وهيجان وفتنة فيجوز نصب المفضول ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، جوزه آخرون لعله اصلح للامامة من الفضل

يترك اختيار الأفضل ومبايعة المفضول للتقدير الذاتي بحيث يتدخل
الهوى في الحكم . فقد يكون في الأفضل علة تخرجه من كونه اماما
مثل نقصه لبعض الشرائط . وقد يكون فيه علة بدنية أو نفسية
نجعل المفضول أرجح منه . ولا يدخل عامل النسب ، القرشية أو
الهاشمية أو العلوية أو العباسية عاملا مرجحا للمفضول على الأفضل .
وقد يكون الاول أكثر شهرة في الفضل وسلامة الحال تسكن النفس
اليه ويحببه الناس . وقد يكون بعيدا عن عهد الكفر لا تنفر منه
النفوس . وقد يكون انقياد الناس له أكثر وقبوله أعظم . الأفضل
اذ ليس شرطا على الاطلاق بل هو شرط ترجيح يخضع للمرجحات التي
تكون في المفضول أقوى . وقد يكون في لحظة العقد عارض يقتضى
تقديم المفضول على الأفضل مثل كونه في البلد الذى مات فيه الامام
مع غياب الأفضل في بلد بعيد (١٩٤) . ومع ذلك فان جواز امامة المفضول

اذ المعتبر في ولاية كل امر معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ،
ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم .
وفصل قوم وقالوا : نصب الأفضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض
ان العسكر والرعايا لا ينفادون للفاضل بل للمفضول ، المواقف
ص ٤١٢ — ٤١٣ ، أجازها القلانسي ، الفرق ص ٣٥٢ ، اذا كانت فيه
شرط الامامة . وبه قال الحسين بن الفضل ومحمد بن اسحق بن خزيمة
وأكثر أصحاب الشافعى . وقال الباكون من المعتزلة الأفضل أولى بها
فان عرض للامة خوف فتنة من عقدها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضول ،
الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، اذا منع عارض من قيام الأفضل يسوغ
نصب المفضول ، التمهيد ص ١٨٢ ، النسفية ص ١٤٥ ، لان المساوى
في الفضيلة بل المفضول أقل عليها وزيمها كان أعرف الناس بمصالح
الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بواجبها خصوصا اذا كان نصب
المفضول ادفع للشر وأبعد عن اثار الفتنة ، التفازاتى ص ١٤٥ ،
الاسفراينى ص ١٤٥ .

(١٩٤) ما لأجله يقوم المفضول على الفاضل : (١) أن يكون في
الأفضل علة تخرجه عن كونه اماما أو تنقصه بعض الشرائط كالعلم
أو المعرفة أو السياسة على عكس المفضول ٢ — لو كان الأفضل عبدا

مع وجود الافضل هو بداية السقوط في التاريخ وبداية التخلي عن المثال من اجل الواقع . وهو تنازل لا يمكن التنبؤ بنهايته ومداه .

خامسا : الثورة على الحكم .

اذا كانت اوصاف الامام وصفات الامة قد ركزت على شخص الامام فان الثورة على الحكم تقلل من هذا التشخيص للمشكلة السياسية وتتناول المؤسسات واجهزة الرقابة على الحكام . وتتدرج هذه من الوسائل السلمية العلنية مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة في الدين الى ضرورة الجهاد . فاذا ما تم استنفاد الوسائل السلمية دون اصلاح الحال تم اللجوء الى وسائل اخرى اكثر فعالية حيث لا تجوز طاعة الامام الجائر ، وبالتالي وجب خلعه وعزله والا فلا سبيل الا الخروج عليه . وانما يتم ذلك كله باسم التوحيد حيث يجد التوحيد في البداية مصعبه وتحققه في النهاية .

١ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويحدد هذا المبدأ العلاقة بين الجماهير والسلطة ، بين الامة والامام بعيدا عن التشخيص السياسى وتركيز المشكلة السياسية كلها على شخص الامام . وهى احدى اصول خمسة في العقائد يقوم عليها علم

او ضربا او زمنا او مشغولا بهرض يبعد برؤه او مختل الراى او لجزعه من تطبيق الحدود ٣ — لو كان الافضل من غير قريش والمفضول من قريش (وهذا مرتبط بشرط القرشية ورفضه) ٤ — لو كان المفضول احق مثل سلامة الحال وشهرة الفضل والصلاح وسكون النفس اليه ٥ — لو كان المفضول ليس قريبا عهد بالكفر ، لا تنفر منه النفوس ٦ — لو كان المفضول انقياد الناس له اكثر ٧ — الافضل ليس شرطا على الاطلاق بل مرجحا لو كان في المفضول مرجحا اقوى ٨ — اذا كان في حال العقد عارض يقتضى تقديم المفضول مثل ان يكون في البلد الذى مات فيه الامام او معرفة المفضول دون الافضل او خشية الفتنة ، الامة ص ٣٢٧ — ٢٣٣ .

التوحيد أى أنه نتيجة طبيعية للأصول الأربعة الأولى خاصة لأصل التوحيد والعدل . وقد يصبح موضوعا منفصلا وتفرّد له مؤلفات خاصة . فالأبدأ يتعلق بالأصول وليس بالفروع (١٩٥) .

فماذا يعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ هناك أربعة مصطلحات : الأمر ، والنهى ، والمعروف ، والمنكر . فالأمر والنهى مقولتان فى علم أصول الفقه صيغتهما أفعل ولا تفعل يقتضيان الفعل وعدم الفعل . أما المعروف والمنكر فيفيدان معنى الحسن والتبج العقليين . ريتوجه الأمر والنهى نحو الأفعال وليس نحو الأفكار والآراء أى أنه يخص العمليات والشرعيات لا النظريات . وهو مبدأ للحقوق المدنية تتعلق بالأفعال الظاهرة ولا يخص توجيه الفكر والحد من حريته (١٩٦)

ويبدو النهى عن المنكر أهم بكثير من الأمر بالمعروف طبقا للقاعده الأصولية أن درء المفسد مقد على جلب المصالح . ويتضح ذلك من قسمة المعروف والمنكر . فقسمة المعروف مقتضية تتعلق بالصورة دون المضمون إذ أنه ينقسم الى واجب وما ليس بواجب ، فالأمر

(١٩٥) هذا هو موقف المعتزلة كما عرضه القاضي عبد الجبار فى الأصل الخامس ، الشرح ص ١٤١ — ١٤٨ ، ص ٨٢٩ — ٧٤٩ ، فصل الإمامة ص ٧٤٩ — ٧٦٨ ، وقد اتصل باب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الإمامة ووجه اتصاله بهذا أن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة ، الشرح ص ٧٤٩ ، التنبيه ص ٣٦ ، ولجعفر بن المبرش كتاب خاص فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الانتصار ص ٨١ ، وهو أيضا موقف الزيدية إذ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعد والمنزلة بين المنزلتين ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٦) الأمر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة أفعل ، والنهى لا تفعل . والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . ولهذا لا يقال فى أفعال القديم معروف ، الشرح ص ١٤١ ، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه . ولا يقال ما وقع من الله منكر لأنه لا يعرف قبحه أو دل عليه . المقصود ألا يضيع المعروف وألا يقع المنكر ، الشرح ص ١٤٨ .

م ٢٠ — الإيمان والعمل — الإمامة

بالواجب واجب ، بالنافلة نافلة وبالمندوب مندوب في حين أن المنكر من حيث
المسورة واحد وهو وجوب النهي عنه عند استيفاء الشروط لا فرق في
ذلك بين صغيرة وكبيرة (١٩٧) . ولكن الأهم من ذلك قسمة المنكر .
حيث المفسرون إلى قسمين . الأول ما يختص به ويقع به الاعتداد مثل
غصب فقير ليس له إلا درهم واحد وهو منهي عنه عقلا وشرعا لأنه
سلب لما يقيم به أوده ونهب لحد الكفاف منهي عنه عقلا لأنه دفع
للضرر ومنهي عنه شرعا لأن خير أمة أخرجت للناس لا يكون هكذا وضعها
في التفاوت بين الأغنياء والفقراء . وما يختص به ولا يقسم الاعتداد
به مثل غصب غني له أموال قارون درهم وهو غير منهي عنه عقلا إن كان
منهيا عنه شرعا . ولما كان العقل أساس النقل فإنه يكون غير منهي عنه .
وإن السرقة من الغني أقرب إلى إعادة توزيع الدخل بين الطبقات .
والثاني ما يتعداه وهو المنهي عنه عقلا وشرعا ولا يحتاج في ذلك إلى
تدبير واجتهاد . فانهى عن المنكر يتوجه أساسا إلى الأوضاع الاجتماعية
التي يحكمها توزيع الدخل وتفاوتها بين الطبقات . وقد ينقسم المنكر
إلى قسمين آخرين ، الأول ما يتغير حاله بالأكراه ويقع ضرره عليه
فقط مثل سرقة الدرهم من فقير والثاني ما لا يتغير حاله بالأكراه
ويتعدى الضرر إلى الغير كسرقة الفقراء ونهب العاملين واستغلالهم
وسرقة جهودهم . وقد ينقسم المنكر إلى عقليات كالظلم والكذب والنهي عنه
واجب ، وهو أقرب إلى الأمور المعنوية والأخلاقية وإلى الشرعيات سواء
ما كان للاجتهاد فيها مجال أو ما لم يكن للاجتهاد فيها مجال وهي
الأمور المادية كسرقة والنهي عنها أيضا واجب . يتجاوز الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر مجال الأخلاق الفردية إلى الأوضاع الاجتماعية وفي
مقدمتها الأوضاع الاقتصادية فيما يتعلق بالمساواة وإعادة توزيع الدخل

(١٩٧) المعروف على قسمين : واجب وليس واجب . الأمر
بالواجب واجب وبالنافلة نافلة (أبو علي) ، وبالمندوب مندوب ، الشرح
ص ١٤٦ ، ص ٧٤٥ ، والمنكر كله في باب واحد في وجوب النهي عنه
لقبحه عند استيفاء الشروط لا فرق بين صغيرة وكبيرة ، الشرح ص
١٤٦ - ١٤٧ .

بين الطبقات . اذا كان المنكر من باب أفعال القلوب غير معروفة ولا يطلع عليها فلا يجب النهى عنها ، والمعروفة الظاهرة قد نهى عنها . أما أفعال الجوارح فهي التي يجب النهى عنها لظهورها وآثارها في الحياة الاجتماعية (١٩٨) .

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان ، بل واجبان شرعيان مثل الصلاة . وقد يرجع وجوبهما الى درجة وجوب المأمور بهما أو المنهى عنها فيكون الامر بالوجوب واجبا وبالمندوب مندوبا حتى يترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يأمره وينهاه حرية الاختيار والادراك في حالة المندوب والمكروه . وهو وجوب لطف ومصلحة ، لطف من الله

(١٩٨) المنكير قسمان : (أ) ما يختص به وهو قسمان ١ — ما يقع به الاعتداد ، فقير ليس له إلا درهم يغضب منه منهي عنه عقلا وشرعا ، من جهة العقل لأنه دفع الضرر ، ومن جهة الشرع لقوله « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ٢ — ما لا يقع به الاعتداد ، غنى مثل قارون يغضب منه درهم لا ينهي عنه عقلا ويجب شرعا (ب) ما يتعداه يجب النهى عنه عقلا وشرعا (أبو علي) وشرعا دون عقلا (أبو هاشم) إلا في موضع واحد ، وينقسم قسمين : (أ) ما يقع الاعتداد به يجب النهى عنه شرعا وعقلا أن لحق صاحبه به ضرر (ب) ما لا يقع الاعتداد به شرعا ، الشرح ص ١٢٤ — ١٤٥ ، ص ٧٤٥ — ٧٤٦ ، المنسكير قسمان : (أ) يتغير حاله بالاكراه ، ما يقع عليه ضرره فقط ، يجوز فيه بالاكراه الا كلمة الكفر فهي في حاجة الى نية (أكل الميتة وشرب الخمر) (ب) لا يتغير حاله بالاكراه الذي يتعدى ضرره الى الغير (القتل والقذف) فذلك لا يجوز الا في المال إذ يجوز اتلاف مال الغير بشرط الضمان ، الشرح ص ١٤٥ ، المنكير ضربان عقلية وشرعية : (أ) العقلية (الظلم والكذب) والنهي عنه واجب لا يختلف الحال فيها (ب) الشرعية ضربان ١ — ما للاجتهاد فيه مجال (شرب المثليث) ينظر فيه حال المكلف يعتبره حلالا (حنفى) أم حراما (شافعى) ٢ — ما لا مجال للاجتهاد فيه (السرقة والزنا والخمر) النهى عنه واجب لا يختلف فيه الحال ، الشرح ص ١٤٧ ، المنكر اذا كان من باب الاعتقادات ، لا فرق بين أن تكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح فانه يجب النهى عنها لقبحها . أما اذا كانت أفعال القلوب غير معروفة فلا ينهى عنها . أما اذا تم الاطلاع عليها فيجب النهى عنها ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ .

ومصلحة للعباد . تقوم به مصالح الناس التي ترعاها الشريعة (١٩٩) .
وهو واجب عقلا وشرعا . فالظلم يعسر عقلًا ، يحس به الانسان
وتدركه الطبيعة ولو لم يكن واجبا عقلا لكان مغريا بفعل القبيح .
ويستحيل أن يكون للوجوب أساس في الطبيعة البشرية (٢٠٠) . ولا
يستلزم وجود الامام ، ولا تقوم به الائمة لان الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر أصل للرقابة عليهم . وأن تطبيق الائمة للشريعة وتنفيذهم للحدود
ليس أمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بل هو تطبيق لاحكام الشريعة .
وأحيانا يكون دليل وجوب الامامة هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
وكان الامامة أصلها ومستندها في الرقابة الشعبية . انما يجب على
عامة الناس قدر الامكان ندبا وواجب على علماء الامة فرضا . وهو
ليس فرض كفاية على العلماء اذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر
ولكنه فرض عين على كل عالم ما دام قد استوفى شروطه . فالعلماء
ورثة الانبياء والا ارتكن العلماء بعضهم الى بعض ، وأوكل العالم الامر
الى غيره حتى يضيع الاصل . فاذا ما استعصى على العامة وعلى العلماء

(١٩٩) أوجبه قوم ومنعه آخرون . تابع للماور . الامر بالمعروف
واجب وبالمنذوب مندوب ، المواقف ص ٤٢٤ ، واجبان بالاجماع
على الجملة ، منعه الروافض لانه موقوف على ظهور الامام ، الارشاد
ص ٣٦٨ - ٣٧٠ ، فريضة صنو الايمان ، الرسالة ص ١٧٨ - ١٨٠
بقدر قيل شعرا :

وليس ان الامر بالمعروف والنهي فرضان بلا تزييف
دونه لم يستطع قيام بمقتضاها فلا انتظام
الوسيلة ص ٩٩ .

(٢٠٠) الخلاف في الوجوب سمعا أو عقلا . عند أبي علي سميحا
وعقلا . لو لم يكن الوجوب عقلا لكان مغريا بالقبيح ، الشرح ص
٧٤٢ - ٧٤٤ ، وعند أبي هاشم سمعا الا في موضع واحد وهو أن
بشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضى وضرر فيلزمك النهي
عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس ، الشرح ص ٧٤٢ ، عند أبي هاشم
المنهي عن المنكر يحسن عقلا وإن لم يجب كالدال على أنه في حكم الذنب
لانه يستحق به المدح والتعديل ، المعنى ح ٦ ، التعديل والتجويز ص
٣٧ .

فانه في هذه الحالة وحدها يمكن اللجوء الى الامام حتى لا تستدعى السلطة على الناس بلا مبرر وحتى يعطى للرقابة الشعبية اكبر فرصة ممكنة (٢٠١) .

وللامر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط تضمن وقوعها واحداث اثرهما ونجاحهما وتخفف من حدتها وثقلها على النفس وتقلل اسباب فشلها . واهمها الا يثيران فتنة او غضبا او ينفران الناس من الاسلام والمسلمين ، ويبعدانهم عن الامة وعلمائها ، فالنصائح صعبة على النفس والتوجيه ثقيل عليها . فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يتمان حرصا على الاسلام الذى يشترك فيه الناصح مع المنصوح . فليس الناصح باكثر اسلاما من المنصوح او بأشد غيرة على الاسلام منه . ويشترط ايضا عدم التجسس والتلصص على الناس وتتبع عوراتهم وفضحهم على رؤوس الاشهاد . بل على العكس ، التبستر على الناس يجعلهم اقرب الى قبول النصيح وقبول التذكرة عن طيب خاطر . فما الفائدة من الاتيان بأصل مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهدم اصل آخر وهو المحافظة على حرمة الناس ؟ وعلى الناصح

(٢٠١) عند المعتزلة ، هو واجب على جميع الناس وعلى جميع الامم فرض ، التنبيه ص ٣٦ ، باستثناء شرذمة من الامامية ، والدليل « كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ — ١٠٣ ، « يابنى ، اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر » ، وكذلك حديث « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرق حتى تغير أو تثقل » ، الشرح ص ٧٢١ ، ويؤيده الاجماع . الشرح ص ٢٤٢ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعى ص ١٠٠ ، لا يتخصص بالولاية بل ثابت لاحاد المسلمين ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ ، الجوهرة ج ٢ ص ١٠٢ ، وهو على ضربين : (أ) ما لا يقوم به الا الائمة كاقامة الحدود وحفظ البيضة وسد الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والامراء (ب) ما يقوم به كافة الناس (الخير ، الزنا) . اذا كان هناك امام فالرجوع اليه اولى ، الشرح ص ٧٤٣ ، فرض كفاية بدليل « عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم » ، المطيعى ص ١٠٠ ، اذا ارتفع القرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين ، فرض كفاية وليس فرض عين ، الشرح ص ١٤٨ .

أن يعلم أن المأثور به معروف وأن المنهى عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى
عن المعروف . فالعلم شرط النصيحة . وقد لا يغنى الظن عن العلم لأن
الظن لا يغنى عن الحق شيئا ، وتترك النصيحة حينئذ لمن هو أهل
للعلم لا للظن . ولا بد أن يكون المنكر حاضرا فلا يعقل أن يتم نهى عن
منكر لم يحدث بعد والا كانت النصيحة مجرد اعلان عن النفس ومزايدة
في الايمان ومطالب منصب او جاه . فالواقع اساس الممارسة ، وأصل
عقلى منصوص عليه في الوحي بلا واقع يكون مجرد هراء وظيفته تعمية
الواقع دون الكشف عنه او تغييره . وتتوقف ممارسة الاصل اذا ما
ادى النهى عن المنكر الى منكر اعظم منه مثل قتل الدب لصاحبه . وطبقا
لحساب الضرر فان الضرر الاقل يبدو مقبولا في سبيل تفادى ضرر اعظم .
ولا خلاف بين أن يقع الضرر على الغير اى المنصوح او الذات اى
الناصح . فقد تتوقف ممارسة الاصل اذا ما ادى الى الحاق الضرر بالنفس
سواء كان ذلك في الحياة او في المسال اى الضرر المعنوى أم المادى
ويترك تقدير هذا الضرر لقدرة السالم الناصح على التحمل وهو ما
يختلف فيه العلماء ، كل دليلنا لقدراته وطاقاته ووضع . وأخيرا لا يتم
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الا اذا كان له اثر في الواقع حتى
يحقق غرضه . أما اذا لم يكن له تأثير وكان أشبه بالصراخ أو إقامة
الأذان في الصحراء حيث لا مجيب فانه يكون أيضا فارغا بلا مضمون
فالشهادة ليست للشهادة ، والاعلان ليس هدفه الاعلان . انما الكلمة
تهدف للتأثير والتغيير (٢٠٢) .

(٢٠٢) شرطان يجب بوجوبهما ويستقط بزوالهما : ١ - أن بظن
انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب . وكذلك اذا ظن انه
لا يفضى الى المقصود بل يستحسن حينئذ اظهار الشعار ، الاسلام
٢ - عدم التجسس لآيات « ولا تجسسوا . . . » ، « ان الذين يحون
ان تشيع الفاحشة » وحديث « من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ،
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والآخرين » ،
« من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها » ، وكان الرسول
لا يتجسس على المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ، المواقف ص

أما طرق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فأنها تختلف فيها بينها بالنسبة لكل منهما . فالامر بالمعروف يكفي مجرد الامر به دون الزام أما النهي عن المنكر فلا يكفي فيه مجرد النهي بل لابد من الالزام . وبالتالي لزمّت وسائل تحقيقه وتنفيذه من أجل أحداث التغيير المطلوب ، ريبداً التغيير بالفعل والذي يرمز اليه باليد أى بالقوة . ويختلف في مداها بالضرب أو بالقتال . كما يختلف في الضرب بالأيدي أو النعال ، يختلف أيضاً في القتال بالقبض والسلاح أى بالسيف أو بمعرفة حاسمة وفاصلة يجمع لها الجنود بالآلاف . فان صعب التغيير باليد فلا يبقى الا اللسان أى الكلمة والقول . ويختلف في القول بين القول اللين والقول الخشن . فباستمرار الاعلان يمكن أحداث التأثير . وبدوام القول يرداد وعنى الأمة وتضغط بثقلها من أجل أحداث التغيير . فان استحالة القول نظراً لظروف القهر وكبت الحريات ومنع الكلمة لم يبق الا القلب أى الاستمرار والثبات على الحق دون مخالفة الضمير أو بيع الذمة أو الرضا بالقهر . ولما كان ذلك يتطلب اتفاق القول والعمل مع الوجدان فان النهي عن المنكر بالقلب يحرس الانسان من الوقوع في النفاق وقول ما لا يؤمن به أو في المبالاة وفعل شيء لا يرضى عنه . ويحرسه من التصفيق والتهليل أو المداينة والمجارة وحتى لا يكون الناس على دين ملوكهم (٢٠٣) . ولكن تنشأ من ذلك صعوبتان : الاولى هى استعمال

٤٢٤ ، وهناك شروط أخرى مكملة مثل ٣ — ان يعلم أن الامر به معروف ، وأن النهي عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى عن المعروف ، وغلبة الظن مقام العلم ٤ — أن يعلم أن المنكر حاضر ٥ — أن يعلم أن ذلك لا يؤدي تأثير ٧ — أن يغلب ظنه أو يعلم أنه لا يؤدي الى مضرة فى ماله أو فى نفسه ، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص ، الشرح ص ١٤٣ — ١٤٦ ، ص ٧٤١ — ٧٤٤ ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٣ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعى ص ١٠٠ .

(٢٠٣) فرق بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . الاول يكفي

العنف ضد الأمة أفراداً أو جماعات وهو العنف الذى يسبب إلى حد القتال والدخول فى معارك بالآلاف وبالتالى شق الأمة واشعال حرب أهلية داخلية طاحنة . والثانية قتال من ضد من ؟ هل تقاتل عامة الناس وحدهم أو علماء الأمة وحدهم أم عامة الناس بقيادة علماء الأمة وحدهم أم بظهور امام جديد عادل ؟ وهل العامة أو العلماء أو الامام الجديد الخارج يقوم كل منهم بتغيير المنكر بيده أم تكفيهم النصيحة ويوكل الامر الى الامام اى الى السلطة الشرعية لتغيير المنكر فيكفيهم البلاغ والاعلان ؟ وضد من سيوقع القتال ؟ ضد مرتكبى المنكر من عامة الناس أو من العلماء ضد الامام الذى عقدت البيعة له ولم يستمع لمصالح وبالتالى تجوز الثورة عليه ؟ الا يكون ذلك مدعاة للخروج المستمر على السلطة الشرعية ، وتفتت الأمة وتشرذمها واشاعة الفوضى فى البلاد ؟ ونظرا لهاتين المعضلتين يمكن قلب طرق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والبدائية بالتغيير بالقلب اى بعقد العزم

مجرد الامر به دون الزام اما النهى عن المنكر فلا بد من القول ثم القول الخشن ثم الضرب ثم القتال ، الشرح ص ٧٤٤ — ٧٤٥ ، وقد اختلفوا فى انكار المنكر والامر بالمعروف بغير السيف الى : (ا) بالقلب ، وباللسان فاليد اما السيف فلا يجوز (ب) باللسان والقلب وليس باليد ، مقالات ج ٢ ص ١٢٥ — ١٢٦ ، وقد اختلف الناس فى مقدار التفسير مقبولة الى : (ا) لا ينكر على اهل الصلاة الا بالنعال والايدي (ب) وقال آخرون بالنعال والايدي والكلام (د) وقال فريق ثالث بالقبض والسلاح (د) وقال فريق رابع لا ينكر احد منكرا الا اذا اجتمع له عشرة آلاف رجل يقيمون اماما يقاتل معهم والا لم يلزمه انكار ، التنبيه ص ٢٧ ، البداية — ما قدر عليه . فان لم يقدر فبأشد الامور ، فان لم يقدر فنقله ، التنبيه ص ٣٧ — ٣٨ ، الجوهرة ج ٢ ص ١٠٢ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ ، واختلف الناس فى السيف على اربعة اقوال : (ا) المعتزلة والزيدية والخوارج من المرجئة واجب اذا امكن ان نزيل بالسيف اهل البنى ونقيم الحق (ب) الروافض تبطل السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام فيأمر بذلك (ج) أبو بكر الاصم ، السيف باطل ولو قتلت الرجال رسميت الذرية وان الامام قد يكون عادلا أو غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاسقا ، وانكروا الخروج على السلطان ولم يرده ، مقالات ج ٢ ص ١٢٥ .

والنية على القسط بالحق والابقاء على صفاء النفس وإخلاص الضمير دون ما تهاون أو مداينة أو نفاق . فيصبح المسلم بسلوكه واعتقاده اعتراضاً مجسماً ورفضاً مشخّصاً لما يراه أمامه من منكر . وهو نوع من المقاومة السلبية للظلم يؤتى ثماره إذا ما شاع وانتشر . فإن لم يفلح فالتغيير بالقول واللسان . ويظل طريق التغيير النصيحة والإرشاد والإعلان عن الحق في مواجهة الباطل ، وإنما بقاء الباطل في غيبة الحق عنه . فإذا ما تراكمت الأقوال وعم الوعي وانتشر الحق فقد يحدث التغيير الفعلي ، فالكلمة فعل ، والقول أثر . فإن لم يحدث التغيير لم يبق إلا اليد أى التغيير بالقوة بعد استنفاد كل الوسائل السلمية الممكنة . ومع ذلك تنشأ صعوبتان أخريان . الأولى الاتهام بالطاعة العمياء للإمام والتسليم بالأمر الواقع وإيثار الطاعة على الخروج ، والرضا على الثورة مما يؤدي إلى القعود عن نصرته الحق . والثانية ما العمل في الإمام الجائر وحكم البغاة ؟ هل يكفي في ذلك النهي عن المنكر بالقلب ثم باللسان ثم باليد أم أن مقاومة البغي بالفعل فرض شرعى ؟ لم يكن هناك مفر إذن من التسليم بأن طاعة الإمام مشروطة بطاعته للشرعية ، فلا طاعة في معصية . ومن قاتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون مظلّمة فهو شهيد . ولا يكفي أن يكلم الإمام الباغي بل يجب أن يخلع . فإن لم ينخلع وجب خلعُه وسل السيوف إذا اقتضت الضرورة (٢٠٤) . لذلك وجب قتال

(٢٠٤) اتفقت الأمة على وجوبه واختلّفوا في كَيْفِيَّتِهِ إلى : (أ) أهل السنة بالقلب فقط أو باللسان ولا يكون باليد ولا بسل السيوف . وعند ابن كيسان والإصمم والروافض لو قتلوا كلهم لا يتغير ذلك إلا أن يخرج الناطق حتى يجب سل السيوف . واقتدى أهل السنة بعثمان والصحابة والقاعدين . ولكن إذا كان هناك فسق وجب عندهم سل السيوف مع الإمام العادل . (ب) طوائف أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج ، وجوب سل السيوف إذا كان ضرورة في دفع المنكر ، وهو موقف عائشة وطلحة والزبير وأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود ، الفصل ٥ ص ١١ - ١٥ ، لا طاعة في معصية ، إنما الطاعة

البغاة باعتبارهم اعداء للامة مثل الكفار ، قد يتبع من يولى منهم ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم ، وقد يكفى قتالهم دون أن يتبع من يولى منهم او يجهز على جرحاهم او تغنم اموالهم . وقد يغنم ما في عسكرهم فقط دون اتباعهم الذين لا يقاتلون . وقد يقتلون غيلة اذا كان في ذلك خلاص الامة لدرجة شهادة الزور عليهم واستباحة نسائهم . وقد لا يقتلون الا نزالا ومواجهة وقتالا . وقد لا يدفن قتلاهم او يكفنون او يصلى عليهم ، وقد يدفنون ويكفنون ويصلى عليهم . الى هذا الحد وحصل قتال البغاة (٢٠٥) . ويتجاوز الامر بالمعروف والنهي

في الطاعة وعلى احكام السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فان امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة . من قتل دون ماله فهو شهيد ، والمقتول دون دينه فهو شهيد ، والمقتول دون مظلمة فهو شهيد ، « لتأمرن بالمعروف وتنهن عن المنكر او ليعذبكم الله بعدا من عنده » ، الفصل د ٥ ص ١٧ ، قال البعض : كيف تساح الحريم وتسفك الدماء ، وتؤخذ الاموال ، وتهتك الاستار باسم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ فيقال : ما تقولون في سلطان جعل اليهود اصحاب امره والنصارى جنده والزم المسلمين الجزية وحمل السيف على اطفال المسلمين رباح للمسلمات الزنا او حمل السيف على كل من وجد من المسلمين وملك نسائهم واطفالهم واعلن العيب بهم وهو في كل ذلك مقر بالاسلام معلن ربه لا يدع الصلاة ؟ لا يجوز الصبر ، يكلم الامام اولا ولا يخلع فان امتنع وجب خلع ، الفصل د ٥ ص ١٥ — ١٦ ، كان جهنم منتحل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكان مع ضلالتهم يحمل السلاح ويقاتل السلطان ، الفرق ص ١٢ ، وقتل في آخر ملك بنى امية ، قتله عمر وسالم ابن احوز المازني ، مقالات ج ١ ص ٣١٢ ،

(٢٠٥) واختلفوا في قتال البغاة على ثلاثة اقوال : (ا) لا يتبع من يولى منهم ، ولا تغنم اموالهم ولا يجهز على جرحاهم (ب) يتبع من ولى منهم ، ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم (ج) يغنم ما في عسكرهم اما لم يكن في عسكرهم من اموالهم لم يغنم ، مقالات د ٢ ص ١٣٨ — ١٣٩ ، واختلفوا في قتل البغاة غيلة بين مثبت وناف وحل ثالث (عبد بن سليمان وقوم من الخوارج وغلاة الروافض) يقوم على الاثبات اذا لم يخف شيئا حتى استحلوا خنق المخالفين واخذ اموالهم اقامة شهادة الزور عليهم واستباحوا الزنا بنسباء مخالفينهم ، مقالات د ٢ ص ١٣٩ ، واختلفوا في دفن البغاة الى : (ا) يدفن قتلاهم ويكفنون ويصلى عليهم ولا تسبى ذراريهم (ب) لا يدفنون ولا يصلى عليهم ولا يكفنون وتسبى ذراريهم (الخوارج) مقالات د ٢ ص ١٣٩ .

عن المنكر داخل الأمة الى خارجها ويلحقان بجهاد الكفار . والجهاد
ثـمـان : جهاد بالدعوة الى الدين مثل الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر بالقلب وباللسان وجهاد بالسيف مثل الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر باليد . فالدعوة الى الاسلام تسبق القتال وواجبة قبل الذل
حتى تستسلم الامم فتقبل الاسلام أو تعلن الاستسلام وتكون أمة
مستقلة داخل الأمة الكبرى تتعاون معها على البر والتقوى دون الاثر
والعدوان . والجهاد بهذا المعنى فرض عين لا فرض كفاية ، كل حسب
طاقته ووسعه ، جهادا بالقلم أو جهادا بالسيف . ولا جهاد قبل تبليغ
الدعوة وبلوغ الاسلام الى الناس وتقام عليهم الحجة . فان قوتلوا قبل
ذلك وقتلوا وجبت الدية لديهم . الجهاد حركة في الخارج وليس عكوبا على
الباطن ، وانتشا في العالم وليس انقلابا للداخل ، ثورة في الواقع وليس
جرد تغير في الروح المجرد الفارغ من أى مضمون .

اما الجهاد مع اصحاب المذاهب والفرق المخالفة في الراى فلا يكون
الا بالحجاج حتى ينصر الراى ، ويظهر الحق « أشداء على الكفار ، رحماء
بينهم » (٢٠٦) .

(٢٠٦) الجهاد قسمان : جهاد بالدعوة وجهاد بالسيف . المخلص
ص ١٧٧ ، الدعوة الى الاسلام قبل القتال ، الكتاب ص ١٢ ، وجوب
الجهاد مع اعداء الاسلام حتى يسلموا لانه تعاون على البر والتقوى
وفرض على كل الدعوة الى الدين والاسلام ، الفصل ح ٥ ص ١٨ —
١٩ — شرط الجهاد واحكامه . الجهاد واجب مع اعداء الدين على
حسب الوسع والطاقة وأصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، والجهاد مع اهل الكفر بالقتال الى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله
ويقبلوا دين الاسلام بكامل أركانه أو يقبل الجزية من يجوز لنا بذل
العهد على الجزية . والجهاد مع اهل البدع بالحجاج أولا ثم بالاستتابة
ثانيا . ومن لم تبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى
يدعى الاسلام وتقام عليه الحجة . فان قتل قبل ذلك أوجب الاصحاب
الكفارة والدية له . على الامام سد الثغور وافراد الجيوش ، واستتابة
اهل الردة واهل البدع واقامة الحدود وقسمة الفئ والغنيمة بين
المستحقين . واذا وقع النفي العام وجب على جميع المكلفين القيام
به . ومتى قام بفرض الجهاد في ناحية بعض الناس سقط فرض غيره
لان الجهاد من فروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ — ١٩٤ ، أما
المباركية فانهم لا يرون جهاد الكفرة ، الفرق ص ٢٦٩ .

٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلعه او الخروج عليه ؟

ما دام الامام قد تمت بيعته بناء على اختيار وعقد فانه يكون مدلعا . وطالما التزم بشروط البيعة من طرفه التزمت الامة بشروط العقد من طرفها . من جانبه تنفيذ الشريعة وتطبيق احكامها ، ومن جانبها الطاعة له . فطاعة الامة للامام ليست مطلقة بل مشروطة بتنفيذ شروط العقد ، والعقد شرعة المتعاقدين . فاذا ما نقض الامام البيعة فانه يكون قد نقض العهود والمواثيق التى اخذتها الامة عليه ، ويكون نقضه للبيعة بجوره وظلمه وبغيه او بعدم تنفيذ احكام الشريعة . وفى هذه الحال يتم خلعه أى سحب البيعة واعادة الاختيار وفسخ العقد . فان لم ينخلع على طلب من الامة او يخلع نفسه فانه يجوز الخروج عليه ومقاتلته بالسيف بناء على ضرورة قتال اهل البغى وفساق الائمة .

١ — طاعة الامام . اذا كانت طاعة الامام مشروطة غير مطلقة فانها لا تجوز الا فى حالة التزام الامام بعقد البيعة الذى ينص على تطبيق احكام العدل وتنفيذ الشريعة ومقاتلة الاعداء والذب عن البيضة . ويتطلب ذلك تحقيق مقاصد الشريعة وضرورياتها التى من اجلها وضعت الشريعة ابتداء ، المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال . وقد يزداد مقصد سادس هو الانسان الجامع لكل هذه المقاصد . وتستلزم طاعته دفع الزكاة اليه أى أن الالتزام السياسى بالنظام يستلزم التزاما اقتصاديا به . طاعة الامام اذن لا تجوز على الاطلاق بالرغم من استقرار ذلك فى وعينا القومى نظرا لانه التراث الغالب والذى استقر بعد أن حسمت الاختيارات فى اختيار تراث السلطة واصبحت الطاعة من طرف واحد ، من طرف الرعية التى تستلزم بالعهود والمواثيق وعقود البيعة والمحافظة على ذمة الله وذمة نبيه وذمة المسلمين دون أى التزام مقابل من جانب الامام . حتى لو عصى الامام وفسق وجار فان طاعته تظل واجبة ! ولا تملك الامة الا الدعاء له بالهداية والنصح له بالرشاد . فان لم يتغير شئ تزداد الدعوات دعوة أخرى ، دعوى المظلوم على الظالم ، ودعوى الرعية على الامام ، والله مجيب دعوات المظلومين . وتستلزم طاعة الامام محبته والافتداء به ، بصلاحه

بصلح الامة ، وبفساده تفسد الامة . فالتغيير يأتى من فوق ، والامة مجرد تابع ومقلد لامامها . العلاقة بين الامام والرعية اذن علاقة تقليد واتحاد لا علاقة تمايز واختلاف . ليس امام الامة الا الصبر على جور السلطان وعدم الخروج عليه بالسيف مهما جار وظلم ، وطغيا وتكبرا بل لا يجوز الخروج عليه حتى ولو فسق وعصى وكفر . يكفى الامام ان يكون ظاهر الاسلام ، مقيم الصلوات ، باني المساجد ، مصلى الجمعة والعيدين (٢٠٧) ! لا ينزل الامام بالفسق والجور لانها شروط في البداية عند عقد البيعة وليست شروطا في النهاية حين الالتزام بها . وكان الامام مخادع كاذب لا يلتزم بالشرعية الا من أجل البيعة فحسب طمعا في الامة وهو ضد العدل ظاهرا والورع باطنا ، وكأنه محتال

(٢٠٧) تقول اهل السنة بطاعة الائمة ونصيحة المسلمين ، الابانة ص ١٢ ، يجب اطاعة الامام على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا فيما لا يخالف الشرع ومما ينبغى نصرة الامام على أعداء الدين والمفسدين ومحبة ونصحه والدعاء له بالصلاح والتوفيق والرشاد والنصر والسداد فان في صلاحه صلاح الامة . وقد قال بعض السلف ما معناه : لو اعطيت من الله دعوة سالحة لجعلتها في الخليفة ، الحصون ص ١٢٨ ، دعوة المظلوم مستجابة ولو كان كافرا ، البيجورى ح ١ ص ٥٥ دفع الزكاة الى الامام ان كان القرشى الفاضل أم الفاسق لم ينافعه فاضل فهي جارية ، وغيره عابر سبيل لا قوة له في قبضها ، وان اقام الاحكام غير الامام او ليه فهي مردودة ، من بادر الى تنفيذ حكم فهو الامام ، الفصل ح ٥ ص ٨ ، عند بعض الحنفية يجوز ان يكون السلطان العام كافرا ولا يجوز خلعه سرا أو جهرا ، المطيعى ص ٩٩ - ١٠٠ ، مهمته معصية ولايجوز خلعه سرا أو جهرا ، المطيعى ص ٩٩ - ١٠٠ ، مهمته حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض ، وهى مرتبته في الاهلية ، المطيعى ص ١٠٠ - ١٠١ وقد قيل شعرا :

وتدل ذلك كليات سنة فحفظها محتتم البتة
لكن بما شرع من حدود وهى به قسوية الوجود
ثم اهل السنة الاديان فالنفس والعقل به يدان
وبعده الانسان ثم المال فالعرض فيها تساوى المال
نعم اذا أدى لقطع النسب اذاه فهو مثله فاجنب
الوسيلة ص ٩٩ .

على الناس ينزى الغدر بهم . والحجة في ذلك هى السواقع التاريخيـ
فقد انصاعت الامة لائمة الجور والفسق ولم تخرج عليهم بعد الخلفاءـ
الراشدين مما يدل على أن طاعة ائمة الجور كانت اقرب الى تبرير
الامر الواقع منها الى التنظير والتأصيل له . وقد تثار حجة أن عزل
الإمام أو الخروج عليه مدعاة لاثارة الفتنة واحداث الهرج واضعاف
لشوكة الامة وهى حجة التسليم بالامر الواقع والخوف من التغيير ،
حجة استتباب النظام والامن فى مواجهة قوى التغيير والثورة . وما
اكثر الحجج العقلية التى يمكن انتقاؤها لاثبات وجوب طاعة ائمة الجور
رما اكثر الحجج العقلية المضادة لاثبات ضرورة خلعهـم أو الخروج عليهم .
وطالما استتباب الامن واستمرار ائمة الجور فى الحكم استمر تراثهم النقلـ
فى السيادة والانتشار حتى يصبح هو التراث الوحيد فى وعى الامة .
وطالما مضطهد المعارضة وتستبعد من الحياة السياسية العامة يختفى
تراثها ويصبح فى طى النسيان . لا يسمح بالعسيان الا فى الحرام والمكروه
مثل ترك الدخان فى الاسواق والمقاهى اى فى امور لا تعم بها البلوى
ذرا للرماد فى السيون وتملقا لاذواق العامة . اما فى الظلم والجور
والنهب والسرقة واغتصاب الحقوق فالطاعة واجبة (٢٠٨) ! ولما كان هذا

(٢٠٨) عند اهل السنة ايضا لا ينعزل الامام بالفسق والجور ،
النفسية ص ١٤٥ ، اى بالخروج من طاعة الله اى الظلم على العباد
لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور مع الائمة والامراء بعد الخلفاء
الراشدين والسلف قد كانوا ينقادون لهم ويقيمون الجمع والاعياد
بأذنهم ولا يرون الخروج عليهم . عند ابي حنيفة الفاسق من اهل
الولاية فى عزله ووجوب غيره اثاره للفتنة لما له من الشوكة بخلاف
القاضى ، التفتازانى ص ١٤٥ - ١٤٦ ، وعند جمهور اهل الاثبات
واصحاب الحديث لا ينخلع الامام بالفسق والظلم وغصب الاموال
وضرب الاشهار وتناول النفس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل
الحدود . ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته
فى شىء مما يدعو اليه من معاصى الله . واحتجوا فى ذلك بأخبار
كثيرة متظاهرة عن النبى والصحاب فى وجوب طاعة الائمة وان
جاروا واستاثروا بالاموال ، وروى فى معارضتها وتأويلها أخبار اخرى ،

الموقف طائفيا صرفا ، يبرر النظام القائم كان من الطبيعي أيضا أن يحدث رد فعل عليه من الفرق الأخرى ، فرق المعارضة من أجل تغيير النظام القائم بالسلاح نفسه . فقالت بطاعة إمامها الخاص الذي يخرج بالسيف على أعدائها دون أن تتبرا من القاعدة عن نصرته . فطاعة الإمام من طاعة الله ضد أن تكون طاعة الله من طاعة الإمام . إذا آمن الإمام آمنت الرعية وإذا كفر الإمام كفرت الرعية ، وهو الوضع نفسه في النظام القائم وتراث السلطة إلا أنه هذه المرة من فرق المعارضة وتراث المعارضة (٢٠٩) . والحقيقة أن الواقع التاريخي بقدر ما يكون البعض منه مع طاعة الإمام فإن كثيرا منه مع الخروج عليه . وإذا كانت طاعة الإمام واجبة على الإطلاق بلا شروط فلماذا قتل خلفاء من الأربعة

التمهيد ص ١٨٦ ، حدوث الفسق في الإمام لا يوجب خلعه وإن كان حدث ابتداء لبطل العقد ووجب العدول عنه ، التمهيد ص ١٨٦ ، لو انطبقت فيه الشروط كلها إلا شرط القضاء ومع ذلك فإنه يراجع العلماء فإنه يجب خلعه لو قدر استبداله بمن يستوفي جميع الشروط من غير إثارة للفتنة وتهيج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بقتال وجبت طاعته ، الاقتصاد ص ١٢٠ — ١٢١ ، تجب طاعته على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا لكن لا يطاع في الحرام والمكروه وترك البخان في الأسواق والمقاهي ! ، عبد السلام ص ١٥٤ ، لا يعزل إذا ولى مستكملا للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدل بطريق الفسق خلافا لطائفة قالت بعزله ، البيجوري ح ٢ ص ١٠١ — ١٠٢ ، وقد قيل شعرا :

لا تخالفه في الزام لم يكن في المكروه والحرام
الوسيلة ص ٩٨ .

(٢٠٩) هذا هو موقف بعض فرق الروافض والخوارج . فعند المعلوماتية من الروافض أمامة من كان على دينها ، وأخرج سيفه على أعدائه من غير براءة منهم عن القعدة عنهم ، الفرق ص ٩٧ ، وعند المختارية على إمام ، من أطاع الله ومن عصاه عصي الله ، والائنة من ولده يقومون مقامه في ذلك ، التنبيه ص ١٦٠ ، وعند البهيسية الخوارج إذا كفر الإمام كفرت الرعية الغائب منها والشهاد ، مقالات ح ١ ص ١٧٩ ، ص ١٧١ ، الفرق ص ١٠٩ ، الملل ح ٢ ص ٤٢ ، مواقف ص ٤٢٤ .

الراشدين اى من داخل نظام السلطة وليس فقط استمرار الثورات من داخل المعارضة بكل فرقها الداخلية والخارجية ، السرية والعلنية ؟

وقد يبلغ حصد طاعة الامام الى قبول الامام الجائر وحكم الباغي ! فالعقد والاختيار يكون فقط فى البداية لا فى النهاية ، طريقا للبيعة يفعل الامام بعدها ما يشاء ! اما اذا بغا الامام وطغا بعد ذلك فتظل البيعة الاولى قائمة . فاذا ما تغلب امام آخر عليه بالفكر دون بيعة مانه يظل اماما ما دامت تتوافر فيه بعض الشروط العادية مثل الاسلام والعقل ، غلبة بغلبة ، وبغيا ببغى . بل قد لا تلزم بعض الشروط العادية الاخرى مثل الذكورة او البلوغ ، وعلى هذا النحو يتم التشريع لحكم الطفغان ولامرء العسكر وسائر الاجند ، كل ينقض على الحكم وينصب نفسه اماما . وقد كان الامر فى البداية مجرد تبرير لحكم البغاة وائمة الطفغان ثم تحول التبرير الى تاصيل نظرى مستقلا عن الواقع التاريخى الاول حتى اصبح يخلق واقعه الخاص ويفرز ائمة بغاة وحكاما طغاة (٢١٠) . ان اقصى ما يمكن للامام عمله فى ما اذا اخطا ان يرجع

(٢١٠) يشترط ذلك (العقد والاختيار) ابتداء فى تنصيب الخليفة فقط لا فى دوام كونه خليفة ! وهذه الشروط فى الابتداء انها تلزم فى مبايعة الاختيارية . اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغلبة والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط . ومن ثم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ، المطيعى ص ٩٩ ، هذه الشروط انها هى فى الابتداء وحالة الاختيار . واما فى الدوام فلا يشترط كما يعلم مما يأتى . ولو تغلب عليها شخص قهرا انعقدت له وان لم يكن اهلا كصبي او امرأة وفاسق وتجب طاعته فيها امر به او نهى عنه كالمستوفى للشروط ، البيجورى د ٢ ص ٢٠٠ ، منهم من جوز امامة من يخرج وان كان باغيا خارجيا فاسقا او لا يتمكن من ازالته ، الامامة ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، ومع ذلك فهناك فرق اخرى مثل بعض طوائف اهل السنة والخوارج ترفض امامة الجائر . فقد اختلفوا فى احكام الجائر على مقاتلين : (١) جائزة لازمة اذا كانت على الحق وان كان جائرا (ب) لا تلزم احكامه ولا يلتفت اليها ، مقالات د ٢ ص ١٣٨ ، اختلف الناس فى مبايعة القاطع الباغي الى : (١) تجوز بايعته والشراء منه الا ما كان من آلات الحرب (ب) لا تجوز المبايعة

الى الصواب ولا يمضى حكمه سواء كان ذلك مقرونا بتوبة او بدونها
وكان الخطأ في الحكم مجرد خطأ فردي يعود على الحاكم نفسه دون
أن تكون له آثاره على باقى الأمة حربا أو سلما ، غنى أو فقرا . كما
أن مقاطعة الامام تجاريا وعدم الدخول معه فى عقود بيع أو شراء تجعل
من الحاكم التاجر الاول والصانع الاول والزارع الاول ، علاقته بالرعية
علاقة مكسب وخسارة ! يكفيه العزل الاقتصادى كمقدمة للعزل السياسى !
وهكذا يتراوح الوضع بين الاستسلام للامر الواقع وطاعة الامام الجائر
وبين فسخ عقد البيعة والخروج عليه والا اذا قضى الامام بحكمه
جور فى منطقة كبرت الأمة كلها من اقصى الارض الى اقصاها (٢١١)
لقد ركز التراث على طاعة الامام اكثر من تركيزه على الخروج عليه
راقسام علاقة الامام بالرعية على الطاعة المطلقة وعدم المعارضة وعلى
تلقى الاوامر وتنفيذها بلا مناقشة وكان البشر آلات صماء مهمتهم التنفيذ
كما هو الحال فى الجماعات السرية والنظم العسكرية والانظمة التسلطية ،
وهو قضاء على استقلال الشخصية ودور العقل وحرية الفرد ما دامت
علاقة الامام بالرعية علاقة تسلط وقهر من طرف وتبعية وخضوع

او الشراء الا أن يرجع عن الفتنة حتى تلجئه بذلك الى ترك البيعة ،
مقالات ص ١٤٢ ، وعند المعتزلة لا تجوز الامامة بالقهر أو الغلبة وانما
الامام باختيار اهل الحل والعقد لا قهرا فى الابتداء ولا فى الانتهاء ،
الامامة ص ٢٠٤ — ٢٠٧ ، وعند الصوفية البهيمية الخوارج اذا قضى
الامام قضية جور بخراسان أو بغيرها حيث كان من البلاد غفى ذلك الحين
نفسه يكفر هو وجميع رعيته حيث كانوا من شرق الارض وغربها
ولو بالاندلس واليمن وفيما بين ذلك من البلاد ، الفصل د ه ص ٣١ .

(٢١١) اختلفوا فى الامام اذا أخطأ فى الحكم على مقالتين :
(أ) أن يمضى حكمه (ب) يرجع عنه ويرد الى الصواب ، مقالات
د ٢ ص ١٣٨ ، تلزم التوبة اذا كان الحق واحدا . اما اذا كان بناء
على اجتهاد موفى فلا حرج ، وغير موفى لزمته التوبة ، الشيء نفسه مع المفتي
اذا أخطأ ، الشرح ص ٧٤٨ — ٧٤٩ ، عند الخوارج لا بد من استئذان
الامام اذ عندهما كاتب نجده عبد الملك بن مروان نقم عليه اصحابه
فاستتابوه ، الملل د ٢ ص ٣٦ — ٣٧ .

م ٢١ — الايمان والعمل — الامامة

والإمام بن الطبريز الآخر . وكثيرا ما كان يخفى تاليه الإمام استقلاله
الامة بما دامت تعتقد في ألهيته وعصمته وشرعية ما يفعلها وتوجب له
السمع والطاعة وكان تاليه الإمام كان له هدف سياسي وهو طاعة
الامة وتبعية لها . بل لقد أعطى الإمام لنفسه الحق في مطاردة خصومه
السياسيين لدرجة قتلهم باعتبارهم أهل الضلالة واستئصالهم من
جسد الامة . فبدلا من قتال ائمة البقي يقاتلون هم معارضيهم والخارجين
عليهم وتتحول طاعة الامة الى ارهابهم للناس من أجل السيطرة عليهم
ويخرج كل من يخرج على الإمام بأنه خارجي بها تحول من معاني العصيان
والخروج على القانون كما هو الحال في الحركات الإسلامية المعاصرة (٢١٢) .

ب . نتائج الإمام . إذا لم يتم فسخ عقد البيعة نظرا لنقض
الإمام له بعد عقده وبيعة الناس له وجب خلعهم . وللناس أن يخلعوه
إذا ما أخل بأبواب الدين وأهمل أحوال المسلمين وهو ما لأجله أقيم
الامامة . لا يزل بالفاسق والفجور فقط أو باطباقي الجنس عليه
أي بصفات شخصية بل لاضماره بمصالح المسلمين وظلم الناس وممارسة
مفوض القسصف والجور بدهم وتبذير الأموال . أن كفسره وتك صلاته
أبشور يحاسب عليها في الآخرة أما في الدنيا فانما يحاسبه الناس على

(٢١٢) ان عصابة كثير من المؤمنين خرجوا عن الواجب عليهم من
مساعته والمغترض عليهم من بيئته فكانوا بذلك فئة باغية حلالا قتلهم
وحربهم ، الاممبول ص ١٠٩ ، ومن زاغ عن الحق وضل عن مسوواء
السييل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطأ وارشاده الى الهدى فان
عاد فيفسد القنال ويظلم الارض من البدعة والضلال بانسياف الذى
مر بارق سطوة الله وشهباب نقيته وعقبة عقابه وعذبة عذابه ،
النهائية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، الخوارج ، كل من خرج على الامام الحق
الذى انتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيا مسوواء كان الخروج في
أبام الصحابة على الائمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين
لاحسان والائمة في كل زمان الراشدين أو كان بعدهم على التابعين
قتلوا حريتا أنفسنا في طاعة الله أى بعناها بالجنة ، مثالات ح ١
ص ١٩١ ، وهم يرضسون باللقاب كلها ، الضرورية الشراة ، المحكمة
الا المارقة فانهم ينكرون أنهم مارقة من الدين كما يهرق السهم من الرمية ،
مثالات ح ١ ص ١٩١ .

الظلم واغتصاب الاموال وضياع الحقوق . فاذا استعصى خلعه لفروة شوكرته أو لقلّة حيلة الناس وضعفهم فعليهم ارتكاب أدنى المحظورين واختيار أخف الضررين ، طاعة الامام الباغي أو خلعه وما يترتب على ذلك من الخروج عليه والدخول في معركة غير متكافئة معه . فاذا ما اختارت الامة الطاعة لانها أهون الشرين كانت بمثابة المكره على فعل شيء لا ترضاه ، وليس على المكره حرج . اذا كان وجوب العزل بسبب افتراضى مثل وقوع الامام في يد الاعداء فان عزله أوجب لسبب حقيقى وهو ظلم الرعية والتعسف بها . لا يوجب عزله ظهور من هو افضل منه وذلك لجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل ومع ذلك يوجب عزله اذا لم يحسن المفضول استخدام القدر من العقل لرعاية شؤون الرعية . وقد يكون من الاكرم للامام المخلوع أن يخلع نفسه بنفسه دون انتظار خلع الناس له اذا ما شعر بعجزه عن تدبير شؤون الرعية (٢١٣) .

(٢١٣) كما لا يهلك الولى فسخ النكاح بعد عقده وكذلك البائع والصائم ، التمهيد ص ١٧٩ ، ولهم أن يخلعوه اذا ما أخل بأمور الدين وأحوال المسلمين وما لاجله تقام الامامة . وان لم يقدرّوا على خلعه لقلّة شوكرته مما يفضى الى فساد العالم ، وكانت المفسدة اكثر من المفسدة اللازمة عن طاعته أمكن ارتكاب أدنى المحظورين دفعا لاعلاهما . وان كان ما طرأ عليه هو الكفر بعد الاسلام والسدة بعد الايمان فحالتهم ، في طاعته والانقياد الى متابعتة لا تتقاصر عن حال المكره على الردة . فاذا لم يوجد في العالم مستجيب لشروط الامامة أو من فقد في حقه شيء كالعلم أو العدالة ونحوها فالواجب أن ينظر الى المفسدة اللازمة من اقامته وعدمها ، ويدفع اعلاهما ، فالضرورات تبيح المحظورات ، الغاية ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وعند الشافعى ينعزل الامام بالفسق والفجور وكذا كل قاضى وأمر . وأصل المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره ؟ التفتازانى ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ما يوجب خلع الامامة وسقوط فرض طاعته : (أ) كفر بعد ايمان ، ترك امامة الصلاة والدعوة لها ، وعند الكثير فسقة وظلمة بغصب الاموال وضرب الابشار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعطيل

ج - الخروج على الامام . ومع ذلك يجب الخروج على الامام اذا ما عصى وظلم ولم يقيم بشروط العقد من طهره ، ولم يسمع لنصيحة او لامر بمعروف او لنهي عن منكر ولم يخلع نفسه ولم يستمع لخلع الناس له . هنا تجب الثورة عليه وازاحته عن الحكم كفريضة شرعية . دام قد عطل وظيفته الامامة . فالخروج على السلطان الجائر فضيلة . ولا يجوز الخروج السري بل يجب الخروج العلني امام الناس وعلى رؤوس الاشهاد لاسترداد الحقوق واقامة العدل (٢١٤) . بل قد

الحدود . (ب) تتطابق الجنون عليه بحيث يضر المسلمين زوال عقله واليأس من صحته وكذلك اذا حسم او خرس او كبر وهرم او عرصر له امر يقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض مما نصب لاجله او عن بعضه وان اسر في يد العدو الى مدة يخالف معها لضرر الداخل على الامامة وبواس منها من خلاصه ، التمهيد ص ١٨٦ ، يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا . اذا ظلم وعامل الرعية بالفساد والجور او كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذر الاموال يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا اذا ظلم وعامل الرعية ص ٩٩ - ١٠٠ ، متى انعقدت الامامة بعقد واحد لا يجوز خلعه من غير حدث وتغير امره . فاذا فسق وفجر وخرج عن سمات الامامة بفسقه فانخلعه من غير خلع ممكن وان لم يحكم بالخلعه وجواز خلعه واعتناع ذلك . وتقويم اوده ممكن ما وجدنا الى التقويم سهيلا وكان ذلك من المجتهدين . وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل كما خلع الحسن نفسه استشعارا لعجزه ويمكن حمله على غير ذلك ، الارشاد ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ، للامة خلع الامام بسبب يوجبها وان ادى الى الفتنة احتمل ادنى الضررين ، المواقف ص ١٠٠ ، ليس مما يوجب خلع الامام حدوث فضل الى غيره (ح) يصير به افضل منه وان كان لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد لوجب العدول عنه الى الافضل ، التمهيد ص ١٨٦ - ١٨٧ .

(٢١٤) اذا امر بمكروه او بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيه الرافق والمعروف لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ولا يجوز الخروج عليها سرا ، الطبيعي ص ٩٩ - ١٠٠ ، وعند الخوارج الخروج على السلطان الجائر واجب ، الفرق ص ٧٣ ، الخروج على الامام اذا خالف السنة حق واجب ، الملل ج ٢ ص ٢٥ ، وعند المحكمات الاولى يجب القتال مع الامام العادل . وان غير المسيرة وعدل عن

تتحول السلطة ذاتها الى محرم وبالتالي يتم تكفير كل من لايس السلطان او جالسة او عمل معه فالسلطة مفسدة وضياح لطهارة القلب ونقاء الضمير (٢١٥) . واذا كان الخروج لا يتم الا مع امام فلان كل ثورة في حاجة الى قيادة والا كانت فورة هوجاء بلا تنظيم او ترشييد . كما ان الامام لا يخرج بمفرده دون ثورة من الناس على الامام الظالم ينشأ الامام من داخلها . وثورة الائمة بمفردهم دون الرعية تكون اقرب الى التمرد منها الى الثورة . فاذا كان التمرد يتم من اجل استرداد حق الامام الشرعى ضد الامام المغتصب فان ثورة الرعية تتم باسم حق الامة ضد البغى والظلم (٢١٦) .

الحق وجب عزله او قتله ، الملل ح ٢ ص ٢٦ وترى الزيدية الخروج على ائمة الجور ، مقالات ، ح ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، اجمعت على السيف والعرض على ائمة الجور وازالة الظلم واقامة الحق ، مقالات ح ١ ص ١٤١ .

(٢١٥) كان المردار يقول بتكفير كل من لايس السلطان . ويزعم انه لا يرث لا يورث . وكان اسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لايس السلطان من موافقيهم في القدر والاعتزال انه فاسق لا مؤمن ولا كافر . وافتى المردار بأنه كافر . والعجب من سلطان زمانه كيف ترك قتله مع تكفيره وتكفير من خالطه ؟ (استعداء المؤرخ السلطان على صاحب الفرقة ١) ، الفرق ص ١٦٥ .

(٢١٦) اختلفوا هل يكون الظهور الا مع امام ؟ هل يكون اخذ العهود وانفاذ الاحكام الا امام الى : (ا) عباد بن سليمان ، لا يجوز ان يكون بعد على امام وان المسلمين اذا امكنهم الخروج خرجوا فانفذوا الاحكام وفعلوا ما كان يلزم الائمة فعله (ب) الاصم ، ابن عليه ، اذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم ان يتواطؤوا ولم تلحقهم مظنة ولا تهمة لكثرتهم جاز لهم ان يقيموا الاحكام (ح) اكثر المعتزلة ، لا يكون الخروج الا مع امام عادل ولا يتولى انفاذ الاحكام الا الامام العادل او من يأمره (د) الروافض ، لا يجوز شيء من ذلك الا للامام او من يأمره ح ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ ، واجمعت على ابطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام ويأمرها ، مقالات ح ١ ص ١٢٣ ، واعتلوا بقول النبي قبل ان يأمره الله بالقتال انه كان محرما على اصحابه ان

وكيف لا يصح الخروج بلا إمام فإنه لا يصح أيضا بلا جماعة قادرة على إنهاء حكم البغي وإقرار حكم العدل . والأفمى العمل لو تم الخروج على السلطان مع جماعة قليلة وقتلته ثم لم يتحرك الناس فاضطروا إلى حملهم عنوة على البيعة والا قاتلوهم ؟ ولماذا تكون الجماعة بعدد أهل بدر ؟ وهل هو عدد صالح في كل الأحوال دون النظر في النسبة القائمة بين الاقلية والاعلبية ؟ وهل يكفي أى عدد ؟ وما هو أقل عدد ممكن يستحيل الخروج بأقل منه ؟ أم لابد على الأقل من عدد مساو لنصف أهل البغي ، مائة بمائتين والالف بالالف ؟ ولكن لماذا لا يكون أقل من ذلك ، والحق دائما مستضعف ، والعشرون بمائتين ؟ ما يهم في ذلك هو ضمان نجاح الثورة بتحقيق شروطها في التنظيم والقيادة والجاهل (٢١٧) . وقد لا يجوز الخروج الا اذا بدأ السلطان بالعدوان ، وأراد إجهاض الثورة قبل اندلاعها والأجهزة عليها قبل بدايتها ووأدها في مهدها ، واستعانة بالاعداء ، وتعاون معهم ضد أمته . حينئذ يجب قتال السلطان (٢١٨) . ويتحول الأمر من صراع للنظام السياسى وقمة السلطة

بقاتلوا . أنكروا الخروج على أئمة الجور لأنه لا يجوز ذلك دون الإمام المنصوص عليه ، مقالات ج ١ ص ٨٨ ، والخلفية لا ترى القتال الا مع إمام منهم ، الفرق ص ٩٩ .

(٢١٧) اختلفوا في المقدار الذى يجوز اذا بلغوا اليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا على المسلمين الى : (أ) المعتزلة ، اذا كنا جماعة وكان الغالب أن نكفر مخالفتنا عقدنا للإمام ونهضنا فقاتلنا السلطان وأزلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا . فان دخلوا في قولنا الذى هو التوحيد والقدر والا قاتلناهم . واوجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذ أمكنهم ذلك وقدروا عليه (ب) طائفة الزيدية ، أقل المقدار الذى يجوز لهم الخروج أن يكون كعدد أهل بدر فيعقدون الإمامة للإمام ثم يخرجون على السلطان (ج) أى عدد اجتمع عقدوا للإمام ونهضوا اذا كان من أهل الخير ، وذلك واجب عليهم (د) اذا كان مقدار أهل الحق كمقدار نصف أهل البغي لزم قتالهم ، مقالات ج ٢ ص ١٤٠ .

(٢١٨) ترى الحمزية العجاردة الخوارج قتال السلطان ومن رضى

المتخيلة في الامام الى صراع المجتمع بأكمله فتكون الدار دار حرب وليست دار ايمان . فالدعوة الى عدم الخروج تؤدي الى اعتبار الدار دار ايمان . ثم تتدرج الدعوة شيئا فشيئا طبقا لمقدار الرغبة في الثورة ضد البغي . فمقدّم تصبّح مجرد دار فسق أو دار كفر نعمة أو دار كفر عندما لا يتم انكار وتبقيف ممارسة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أو دار كفر وشرك رهى على الضد من دار الايمان . وقد يتم التوقف في ذلك كله وتصبح مجرد دار هدنة (٢١٩) . وبالرغم من هذا التدرج يظل التقابل بين دار الايمان ودار الكفر ، ودار الايمان للنفس ودار الكفر للآخر المخالف . وقد تكون هذه القسمة بداية السقوط في التاريخ والانهيار في الزمان . وتشق وحدة الامة بعد أن اعتبر فريق نفسه على حق وداره دار الايمان والمخالف له على باطل وداره دار الكفر . فالفرقة دارها دار ايمان والفرقة الضالة ، وهم أهل الاهواء ، دارهم دار كفر . وتتراوح العلاقة بينهما بين علاقة السلم وعلاقة الحرب . فطالما أن أهل الاهواء لا يحاربون الفرقة الناجية تقابلها سلما بسلما وهدنة بهدنة . ويكون لأهل الاهواء حقهم في الفء وارتياد المساجد . وان غلبت الفرق الضالة في مكان ولكن كان للفرقة الناجية حريتها في العبادة وحرمتها في البلاد فان الدار تكون دار ايمان ، اللقيط فيها لا يسترق . أما اذا كانت الفرقة الناجية مضطهدة فالدار دار حرب واللقيط فيها يسترق والغنيمة فيها فء ، تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم وتوضع عليهم الجزية مثل المجوس .

بحكمه . فلأما من أنكره فلا يرون قتله الا اذا أعان عليهم أو طعن في دينهم أو صار عونا للسلطان أو دليلا عليه ، مقالات ج ١ ص ١٦٥ ، الفرق ص ٩٦ ، وهو أيضا موقف الميمنية ، المال ج ٢ ص ٤٧ .

(٢١٩) اختلفوا هل الدار دار ايمان أم لا ؟ (أ) أكثر المعتزلة والمرجئة دار ايمان (ب) جعفر بن مبشر ، دار فسق (ج) الزيدية . دار كفر نعمة (د) الجبائي ، كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم الا باظهار ضرب من الكفر وترك الانكار له فهي دار كفر والعكس دار ايمان (هـ) الخوارج الازارقة والصفرية ، دار كفر وشرك (و) بعض الروافض دار هدنة ، مقالات ج ٢ ص ١٣٧ — ١٣٨ .

قد يعتبرون مرتدين لا تقبل منهم الجزية ولا تجوز الا سرقاتهم . والشاك في كفرهم كافر مثلهم وان اعتبروه مجرد ضلالة فقد لا يكفر . ومع ذلك تجوز مبايعة أهل الاهواء واجراء عقود المعاوضة معهم لان قتلهم بعد الامتناع عن التوبة من واجب السلطان وحده . وأهل الاهواء مثل أهل الحرب تجوز مبايعتهم بالرغم من وجوب قتلهم . انما الخلاف في حواز اقامة السيد الحد على العبد وكان السيد بالنسبة للعبد بمثابة السلطان بالنسبة للرعية وهو قياس باطل (٢٢٠) . والحقيقة ان هذا

(٢٢٠) اجمعت المرجئة بأسرها على ان الدار دار ايمان وحكم أهلها الايمان الا من ظهر منه خلاف الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، لا يتعرض لأهل الاهواء (مثل الميمونية ، كفر في السر وفي عداد المرتدين) ما لم يتعرضوا للمسلمين . فان قاتلونا قاتلناهم لما روى من على حين سماع واحد منهم يقول لا حكم الا لله فقال : كلمة حق يراد بها باطل . ثم قال : لكم علينا ثلاث : لا نبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفء ما دامت أيديكم من أيدينا ، ولا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٣٣ ، في حكم دور الاهواء . كل دار غلب عليها بعض الفرق الضالة ينظر فيها . فان كان أهل السنة فيها ظاهرين يظهرون السنة بلا خفي ولا جواز من مجير ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق . يجب تعريف اللقطة فيها . وان لم يقدر أهل السنة على اظهار الحق الا بجوار أو مال يذلونه فهي دار حرب وكفر . واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب ، وما يوجد فيها فهو فيء نجس . واختلف الاصحاب في حكم هذه الدار الى : (١) من حرم ذبائحهم ونكاح نسائهم ، وأجازوا فسخ الجزية عليهم واجراهم مجرى المجوس (الاسفراينى) (ب) مرتدون لا تقبل منهم الجزية ، ولا يجوز استرقاقهم . وفي استرقاقهم خلاف ، اجازه الروزى وابو حنيفة ومنعه البعض . اما الشاك في كفر أهل الاهواء فان شك في قولهم هل هو فاسد أم لا فهو كافر . وان علم ان قولهم بدعة وضلالة وشك في كونه كفرا غنى كفره خلاف . أكثر المعتزلة يكفرون الشاك في كفر مخالفيهم ونحن أولى ، الاصول ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، في مبايعة أهل الاهواء . أجاز الاصحاب مبايعة أهل الاهواء في البياعات ، وكذلك أجازوا سائر عقود المعارضة معهم لانا وان أوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فانما نوجب ذلك على السلطان للرعية اقامة الحد على المرتد . وانما اختلف الفقهاء في اقامة السيد حد الزنا وشرب الخمر على مملوكه . اجازه الشافعى وأباه ابو حنيفة . على ان أهل الاهواء في هذا كأهل الحرب ، ويجوز للمسلم مبايعة أهل الحرب وكذلك القول في أهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ .

التقابل بين الفرقة الناجية والفرق الضالة هو خلاف سياسي صرف بين السلطة وهى الفرقة الناجية والمعارضة وهم أهل الاهواء أو الفرق الضالة . وتتحدد العلاقات بينهما طبقا للصراع على السلطة . وكل فريق يشرع لحقه مستعبلا العقائد كأيديولوجيات ، أما لتثبيت النظام القائم كما تفعل السلطة أو لزعمته والقضاء عليه كما تفعل المعارضة . وهنا تبدو العلاقة الوثيقة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، بين العقيدة والشرعية . فكل العقائد والتشريعات انما هى لنصرة فريق ضد الفريق الآخر . فالفرق الضالة بالنسبة للفرقة الناجية اى المعارضة فى رأى السلطة المتشددة فرق ضالة ، أهل أهواء ، أقرب الى المجوس وأهل الكتاب منهم الى المسلمين ، يقاتلون ، ويسترقون ، ويغبنون ، تحرم ذبائحهم ونسأؤهم ، وتؤخذ منهم الجزية . وقد يكون الامر أخف من ذلك اذا ما كانت السلطة أقرب الى اللين . وتشدد السلطة عندما تشعر بالخطر وتلين عندما يبتعد الخطر وتشعر بالامان والشك فى هذا الصراع انما هو فى صالح أهل الاهواء وبالتالي فلا حياد بين السلطة والمعارضة ولا احتمال للمصالحة الوطنية . ومع ذلك وحفاظا على المصالح الاقتصادية للدولة يمكن عقد المبيعات مع المعارضة والدخول فى مظاهر النشاط التجارى معها فالخلاف السياسى يتوارى أمام المصالح الاقتصادية . يظل الصراع اذن بين دارين : الايمان والكفر ، السلم والحرب ، الاسلام واللااسلام باستعمال سلاح الدين واضفائه على الخلاف السياسى ، وكان دار الايمان مجتبع واحد لا خلاف فيه ولا تمايز ولا صراع بين طبقاته ، وكان الصراع على السلطة والحفاظ عليها يجب ما دونه من خلافات ، هو التناقض الرئيسى ، وما دونه تناقضات ثانوية . فاذا ما لانت السلطة فى مواقفها تجاه المعارضة فان المعارضة تقابلها لينا بلين فلا تراق دماء الامة ولا تغرب اموالهم ولا تسعى ذرازيهم بالرغم من الحكم على المعاصى بالكفر . لا تكدر القعدة ، وتكون الهجرة مجرد فضيلة لا فرضا . وبالتالي يخم

الصراع على السلطة ويقل الدافع النفسى ويحكم العقل ، فما زال في الارض متسع للجميع (٢٢١) . وكان من الطبيعى أن تقابل المعارضة السلطة عداوة بعداوة ، وتكفيرا بتكفير ، ورفضاً برفض . فالسلطة ككافرة مشركة . السيرة فيهم السيرة مع الكفار والمشركين ، لا تعامل معها الا بالسيف . يستولى على الاموال ، وتسبى النساء . وكلما تشددت المعارضة مع السلطة تشددت مع نفسها في العبادات ويقاثل النساء مثل الرجال ، والكل اصحاب خيل وشجاعة . اهل السلطة اذن مشركون ودارهم دار حرب . وكلما زاد التشدد مع النفس ومع الآخر حدث الانقسام في صفوفها ، وزاد التشذم وكفر كل فريق الفريق الآخر ، ويقع الجميع في « الطفولة اليسارية » أو الطهارة الثورية حتى تصبح الثورة بلا ثوار ، بلا ائمة وبلا جماعة (٢٢٢) . وقد يظهر الاعتدال

(٢٢١) هذا هو موقف الازارقة العبرية الخوارج اصحاب عبد الله بن الازرق وعمر بن قتادة . وهؤلاء اقل الخوارج شرا لانهم لا يرون اهراق دماء المسلمين ولا غنم اموالهم ولا سبى ذراريهم . ولكن يقولون المعاصى كفر ، ويتبرأون من عثمان وعلى ، ويقولون ابا بكر وعمر . وهم اصحاب ليل وورع واجتهاد ، ولم يبق منهم أحد ، التنبيه ص ٥١ ، أما العجاردة فيقولون القعدة اذا عرفوهم بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا ، المال ح ٢ ص ٤٣ .

(٢٢٢) هذا هو موقف الخوارج . مخالغوهم مشركون ، السيرة منهم السيرة من اهل حرب رسول الله الذين حاربوه من المشركين ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وكان المحكمة الخوارج يخرجون بسيفوفهم في الاسواق فيجتمع الناس على غفلة فينادون لا حكم الا لله ويضعون السيف فيمن يلحقون من الناس فلا يزالون يقتلون حتى يقتلوا . وكان الواحد منهم اذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يقتل فكان الناس منهم على وجل وفتنة ، ولم يبق منهم اليوم أحد على وجه الارض ، التنبيه ص ٤٧ — ٥١ ، أما الحرورية فكانوا يقولون بتكفير الامة ، ويتبرأون من الخنثيين ، ويتسولون الشيوخين ، ويسبون ويستحلون الاموال والفروج ، واذا تطهر منهم الرجل أو المرأة للصلاة لا يبرح ولا يمشى أصلا ولا يصلى في المكان الذى تطهر فيه . ان مشى الرجل تحرك شرجه وانتقضت طهارته . يستنجون بالماء . اذا خرجت منه الريح يتطهر . لا يضلون في السراويل لانها جب النكاح . تقابل

من بعضهم فلا تستحل الاموال ولا تسبى النساء ، ويصبح المخالفون لهم كفار نعمة لا كفار شرك يستمرون في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعبير عن العدل والتوحيد (٢٢٣) .

فاذا ما ظهر الاتجاه المتشدد في المعارضة يكفر القعدة عن القتال من موافقيهم وكل من لم يهاجر اليهم . وقد يتم امتحان الولاء لهم فيمن هاجر اليهم . ويقتل المخالفون نساء واطفالا ويوالى اليهود والنصارى والمجوس دون مخالفهم من المسلمين ، فالعداء بين الاخوة اعنى واشرس من الخلاف العقائدى بين الامم . ويستمر الخروج ولا يتوقف الى نهاية الزمان فلا مجال للمصالحة او الاتفاق مع الخصوم . دار السلطة دار كفر دار المعارضة دار ايمان . ولا مصالحة بين الدارين ، بقاء

نسائهم على الخيل مضمرات كالرجال ، عالم كثير اصحاب خيل وشحاعة ، التنبيه ص ٥٣ ، اما الزيدية الاولى فيرون السيف والسبى واستهلاك الاموال ، وقتل الاطفال ، واستحلال الفروج . وليس في الامامية اكثر ضررا منهم في الناس . انما هو بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق والنهب والسبى ، ولا يقصدون ولا يرعون ، وكان منهم على بن محمد صاحب البصرة سبى العلويات والهاشميات والعرييات وباعهن مكشوفات الرؤوس بدرهم ودرهمين ، وأفرشنهن الزوج والعلاج ، واستباح دماء المسلمين واموالهم واهراق الدماء وقتل الاطفال واحرق المصاحف والمساجد ، وتأول انهم مشركون ، وكان يستحل كل ما حرم الله ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٢٣) وذلك مثل بعض الشراة من الخوارج . فكانوا يكفرون اصحاب المعاصي في الصغائر والكبائر ، ويتبرأون من الخفتين عثمان وعلى ، ويتولون الشيخين ابا بكر وعمر ، ولا يستحلون اموال الناس ، ولا يسبون النساء ، ولا يخالفون في دين ولا سنة . العصاة كفار نعمة لا كفار شرك . لهم مروءة ظاهرة ودينا واسعة وخصب . ظهرت فيهم اليوم مذاهب المعتزلة ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، ومعهم الزيدية الثانية ، فلا يرون السيف ولا السبى ولا استحلال الفروج ولا الاموال ، ومعهم الزيدية الثالثة الذين لم يكفرا احدا وتولوهم . اصحاب سحت ، ويظهرون زهدا وعبادة وخيرا ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعيد ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ .

أحدهما مشروط بفساد الآخر . ولما كان حكم الكفر اغتصاب فان حكم الإيمان قادم لا محالة . وذلك مرهون باستمرار الخروج والثورة . وارتكاب الكثرة من موافقيهم كفر والشك في أقوالهم خاصة بعد موت القائلين بها كفر . فالاخذ بالشدة تقوية للصوف وشحن للعزيمة وشرط للنصر لدرجة قتل المؤمن الأسير من مخالفينهم والاقتل (٢٢٤) ! وإذا ظهر الاتجاه الأقل تشدداً والأكثر ليناً — رغبة في المصالحة والحفاظ على وحدة الأمة وهو ما يكشف عن تكوينه الإنساني العادي واتجاهه

(٢٢٤) هذا هو موقف بعض الأزارقة من الخوارج . فكل من أقام في دار الكفر فهو كافر لا يسعه إلا الخروج ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، الدار دار كفر ويعنون دار مخالفينهم ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ويجوز قتل الأطفال والنساء ، الفرق ص ٨٤ ، استباحوا قتل نساء مخالفينهم وقتل أطفالهم ، فالأطفال مشركون وأطفال مخالفينهم في النار ، الفرق ص ٨٣ ، أباحوا قتل أطفال المخالفين والنسوان ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، قتل من خالفهم جائز ، اعتقادات ص ٤٦ ، أباحوا دم الأطفال ممن لم يكن في عسكرهم وقتل النساء أيضاً ممن ليس في عسكرهم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، مخالفوهم مشركون وكذلك أهل الكبائر من موافقيهم ، واستحلوا قتل النساء والأطفال من مخالفينهم ، وهم مخلصون في النار ، الأصول ص ٢٣٢ ، برؤوا من القعدة ، والمحنة لمن قصد عسكره وكفره من لم يهاجر إليه ، مقالات ج ١ ص ١٥٨ — ١٥٩ ، البراءة من القعدة على القتال وإن كان موافقاً على دينه وكفر من لم يهاجر إليه ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، برئت من قعد عن الخروج لضعف أو لغيره وكفروا من خالف هذا القول بعد موت أول من قال به منهم ولم يكفروا من خالفه فيه في حياته . قالوا باستعراض كل من لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه إذا قال أنا مسلم ويحرمون قتل من انتمى إلى اليهود أو النصارى أو المجوس ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، كفروا القعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، قالوا : ما كف أحد يده عن القتال منذ أنزل الله البسط إلا وهو كافر ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، والذي جمعهم ثلاثة أشياء : (أ) مخالفوهم مشركون والمحكمة الأولى تقول كفر لا مشركين (ب) القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة اليهم مشركون وإن كانوا على رأيهم (ج) وجوب امتحان من قصد عسكرهم . إذا ادعى أنه منهم يدفع إليه بأسير من مخالفه ، أن قتله صدقوه وإن لم يقتله قتلوه ! الفرق ص ٨٣ ، وعند طائفة من البهيسية السدار شرك وأهلها جميعاً مشركون ، قتل أهل القبلة وأخذ الأموال ، استطلعت القتل والسبى ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ص ١٩٠ .

الآراء والمذاهب في المجتمعات فقد لا يتم التبرؤ ممن يرجع عن رأيه .
وقد لا يحدث اعتراض بالسيف على الناس بل قتال للحكام الذين
يكونون فقط من أئمة الجور . وقد يحدث القتال بالسيف وبغيره أى
بشتى وسائل المقاومة لمنع أئمة الجور وابعادهم عن الحكم والتفريق
بين عسكر السلطان ورعيته المغلوبة عن أمرها . فاذ اكان عسكر
السلطان دار حرب فان الرعية المغلوبة على أمرها دار أمان . ولا
يؤخذ « المدنيون » بجريرة العسكريين . فالمخالفون كفار وليسوا مشركين
لا تجوز مناكلتهم وغنيمة أموالهم وسلاحهم وكراعهم الا في حالة الحرب
وحدها دون وقت السلم . يمكن استتابتهم من تنزيل أو تأويل فيما يسع
جهله أو غيره . لا يتبع المدبر منهم في الحرب ولا يقتل منهم امرأة أو
طفل . سبيهم في السر غيلة لا يتم الا بعد نصب القتال واقامة الحجة .
دمائهم في السر حرام ، وفي العلن حلال . وقتل الابوين حرام في دار
التقية ودار الهجرة (٢٢٥) . وقد يتحول العداء في الموقف الى عداء

(٢٢٥) العوفية (البهيسية الخوارج) فرقتان : (أ) من رجع عن
دار هجرتهم ومن الجهاد الى القعود تنبرا منهم (ب) لا تنبرا منهم لانهم
رجعوا الى أمر كان حلالا لهم ، مقالات ج ١ ص ١٧٩ ، الفرق ص
١٠٩ ، الملل ج ٢ ص ٤٠ ، أما الاباضية فتقول بالسيف ولا تراه !
مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون
ازالة أئمة الجور ومنعهم عن ان يكونوا أئمة بأى شىء فردوا عليه
بالسيف أو بغير السيف ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، دار مخالفينهم دار
توحيد الا عسكر السلطان فانه دار كفر ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ،
الملل ج ٢ ص ٥٣ ، مخالفوهم كفار غير مشركين تجوز مناكلتهم
وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ودارهم
دار اسلام الا معسكر السلطان . المواقف ص ٤٢٥ ، استتابة
مخالفينهم في تنزيل أو تأويل فان تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلاف
فيما يسع جهله أو فيما لا يسع جهله ، الفرق ص ١٠٧ ، لا يتبع المدبر
في الحرب اذا كان من أهل القبلة وكان موحدا ، ولا تقتل منهم امرأة
ولا ذرية ، وابعادوا قتل المشبهة وأتباع مدبرهم وسبى نسائهم
ذرائعهم ، وهذا ما فعله أبو بكر بأهل الردة ، الفرق ص ١٠٧ ،
مخالفوهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناكلتهم جائزة وموارثتهم
حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع حلال وما سواه حرام .

بهذئى ، كما يتحول العداء للآخر الى عداء للذات ، الى كراهية النفس والتقتيل لها . كما يتحول تكفير الناس الى كفر بالنفس وزهق من العيش وكفر بالحياة . ويتحول الموقف من صراع سياسى فى البداية الى أزمة نفسية فى النهاية مثل الجماعات الاسلامية المعاصرة ، ثورة على الناس ، وكراهية للعالم ، ورفض للمجتمعات ، ورغبة فى القيادة دون دماهير ، ربح فى الاستشهاد . وعلى هذا النحو يسهل تشويه صورتهم دون فهم سلوكهم . فيضيع الهدف الاول وهو القضاء على ائمة البغى ، وتنشأ اهداف فرعية مثل الانتقام من الناس وتدمير كل شئ حتى ينتهى الامر الى تدمير النفس . ويصل الامر الى قتل الاسرى وخرق الخصوم واستحلال كل شئ ما دام فى ذلك تفريج عن النفس وتخفيف عن الهم .

فرؤية النار تخفف عن يحترق بها . ولن تسلم النساء من السبى ولا الاطفال من القتل . وما دام الامر كذلك سهل على خصوم الامة تقوية هذا التدمير للآخر وللنفس ، وتنتهى الثورة بأن تفرغ من مضمونها ، ويلحق النائر بالنور الاعلى ، ويغرق فى الوهم (٢٢٦) . ولعبت التناقضات

وحرام قتلهم وسبيهم فى السر غيلة الا بعد نصب القتال واقامة الحجة ، الملل ج ٢ ص ٥٢ ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٠ ، وعند الشراعية الخوارج اصحاب عبد الله بن شمر اخ دماء قومه حرام فى السر خلال فى العلانية ، وقتل الابوين حرام فى دار التقية ودار الهجرة وان كانا مخالفين ، وتنبأ منه الخوارج ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ .

(٢٢٦) ترى الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) قتل المسلمين واخذ اموالهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، ووالى خيرة القعدة من الخوارج مع قوله بتكفير من لا يوافقه على قتال مخالفيه مع فرق هذه الامة مع قوله بانهم مشركون . وكان اذا قاتل قوما وهزمهم امر باحراق اموالهم وعقر دوابهم . وكان مع ذلك يقتل الاسرى من مخالفيه . وكان الصليدية من الخيرية يقتلون ويستحلون الاموال على الاموال كلها . ولا يستحلون مال أحد حتى يقتلوه . فان لم يجدوا صاحب المال لم يتناولوا من ذلك شيئا دون أن يظهر صاحبه فيقتلوه . فاذا قتلوه استحلوا ماله ! التنبيه ص ٥٣ ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، وعند النجدية (الخوارج) من ثقل عن هجرتهم

الرئيسية على التناقضات الثانوية ، وأحاطت الشعوب المغلوبة براسيها

منافق ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، اكفروا من اكفر القعدة منهم ، الفرق ص ٨٧ ، كل من ضعف عن الهجرة الى عسكرهم منافق واستحلوا دمه وماله ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية وبرؤوا ممن حرمها ، وتولوا اصحاب الحدود والجنابات من موافقيهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، يستحلون قتل الاطفال وسبى النساء وأهراق الدماء واستمراء الفروج والاموال وكانوا يكفرون السلف والخلف ، التنبيه ص ٥٢ ، استحلوا دماء أهل العهد والثقة وأموالهم على دار التقية وتبرؤوا ممن حرمها ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، مخالفوهم كفرة غير مشركين ، وعذروا بالجهالة في الفروج ، واستحلوا حد الخمر ، الاصول ص ٣٣٢ ، يرون قتل من خالفهم ، اعتقادات ص ٤٧ ، أما الحسينية (الخوارج) فيعتبرون الدار دار حرب . ولا يجوز الاقدام على من فيها الا بعد المحنة . يقولون بالارجاء في موافقيهم خاصة ويقولون فيمن خالفهم انهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، واختلفت الضحاكية (الواقفة الخوارج) في أهل دار الكفر ، منهم من قال كفار الا من عرفنا ايمانه بعينه . ومنهم من قال هم أهل دار خلط فلا نتولى الا من عرفنا فيه اسلاما وثقف فيما لم نعرف اسلامه . وتولى بعض هؤلاء بعضا على اختلافهم . وقالوا الولاية تجمعنا فسموا اصحاب النساء وسموا من خالفهم من الواقفة اصحاب المرأة ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، ويعتبر الصفرية مخالفينهم مشركين كالذين حاربهم الرسول ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، لم يكفروا القعدة اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقادات ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، وجوب قتل كل من أمكن قتله من مؤمن أو كافر ، يؤولون الحق بالباطل ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، أما الاختنسية الثعلبية الخوارج فتتوقف في دار التقية من منتحلي الاسلام وأهل القبلة الا من عرفوا منه ايمانا فيتولونه أو كفرا فيتبرؤون منه . يجرمون الاغتيل والقتل في السر ، وأن يبدأ أحد من أهل البغي من أهل القبلة بقتال حتى يدعى الا من عرفوه بعينه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، المواقف ص ٤٢٦ ، وقد اجتمع من القرامطة خلق كبير وقطعوا الطريق على الحج وقتلوه وأرادوا تخريب مكة ، اعتقادات ص ٧٩ ، والقرامطة والديلم في الحرب لا يدبرون حتى يقتلوا ، ويقولون بحياة بعد القتل والموت لتخليص الارواح من قذر الابدان وشهواتها ويلحقون بالنور . يرون قتال من خالفهم ولا يتحاشون من قتل الناس وليس عندهم في ذلك شيء يكرهونه ، التنبيه ص ٢٢ .

من جديد تناصر فريقا على فريق وتزيد النار جذوة والقتال اشتعالا (٢٢٧) .
ولا فرق في ذلك بين المعارضة العلنية الانفعالية في الخارج والمعارضة
العقلية في الداخل ، كفر بالآخر وكفر بالنفس (٢٢٨) .

سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار أم نهضة ؟

كان موضوع جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل مقدمة لموضوع
اعظم وهو أن الامامة في التاريخ تبدأ في الانهيار من الافضل الى المفضول ،
ومن المفضول الى الاقل فضلا حتى ينتهي الفضل تدريجيا ثم تتحول
الامامة الى خلافة والخلافة الى ملك عضود . و لا ينطبق الامر على الائمة
وحدهم بل ينسحب ايضا على طبقات العلماء وعلى الاجيال وعلى
العصر . فالتاريخ في انهيار مستمر ولن يستطيع الحاضر اللحاق بالماضي ،
ولن يستطيع المستقبل أن يكون مثله . يقل الفضل ، ويخف الصفاء ،
وتنحسر الطهارة ، ويزداد الطمع والتكالب على الدنيا . ومهما حاول
أحد فعل شيء فانه لا يستطيع الا أن يحبو أثر الماضي ، فالسلف خير
من الخلف ، فالخلف قد اضعوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وما

(٢٢٧) ساعد الباطنية بقية من اولاد العجم من المجوس لما
كان في قلوبهم عداوة لدين المسلمين واضلوا خلقا كثيرا ، اعتقادات
ص ٧٧ .

(٢٢٨) اذا كانت المعارضة العلنية الانفعالية الخارجية هم
الخوارج فالمعارضة العلنية العقلية الداخلية هم المعتزلة .
فعند ثامة دار الاسلام دار شرك ، ويحرم السبى لان السبى عندما
عصى ربه لم يعرف وانما العاصي عنده من عرف ربه بالضرورة ثم
حده او عصاه . وفي هذا اقرار بانه ولد زنى لانه كان من الموالي
وامه مسبية ووطيء من لا يجوز سببها على حكم السبى الحرام
زنى والمولود منه ولد زنى ، الفرق ص ١٧٣ ، المدينة والبصرة وسائر
دور الاسلام دار كفر واهلها كفار مشركون . ويدافع الخياط عنه
بان الدار عنده دار ايمان واسلام واهلها مؤمنون مسلمون ، الانتصار
ص ٨٧ — ٨٨ ، وقال الفوطى بقتل مخالفيه ، في السر غيلة وان كانوا
من اهل الاسلام ، الفرق ص ١٦٤ ، كان يستجيز الغيلة ويرى الفتك
بمخالفيه ، وأخذ اموالهم بغير حق ، وانكار الخياط ذلك دفاعا عنه ،
الانتصار ص ٦٢ .

دامت الإمامة ليست من مصالح الدين بل من مصالح الدنيا فلا يراعى فيها العلم والاتقى ولا زهد بقدر ما يراعى فيها الاقدر والاقوى .
دفاعا عن البيضة وسدا للثغور وحماية للإمامة . وإذا كثر الهرج والمزج وعظمت الفتنة بسبب التشبث بإمامة الفاضل فإن الصالح يقتضى تحننه وانتقاءها بتنصيب المفضول . وبالتالي يكون للواقع أولوية على البدء ، وللقوة الأولوية على الحق . قد يكون فى ذلك بقاء للدولة ولكنه فى الوقت نفسه بداية الانهيار (٢٢٩) .

١ . ماذا يعنى التفضيل بين الأئمة ؟

إذا جازت إمامة المفضول مع وجود الأفضل لأنه أصالح فى الدنيا ، للإمامة فى حين أن الأفضل أكرم عند الله فى الآخرة فإن التفضيل لا يعنى الأفضلية فى الثواب عند الله بل اختيار الأصالح فى الدنيا فى حالة الصراخ

(٢٢٩) جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل . عند كثير النوى من أصحاب الحديث وقوم من المعتزلة منهم جعفر بن مبشر ، جعفر بن حرب الإمامة ليست من مصالح الدين ليس يحتاج إليها لمعرفة الله وتوجيهه فإن ذلك حاصل بالعقل لكن يحتاج إليها لأقامة الحدود والقضاء بين المتحاكمين وولاية اليتامى وحفظ البيضة وإعلاء الكلمة ونصب القتال مع أعداء الدين وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الأمر فوضى بين العامة فلا يشترط فيها أن يكون الإمام أفضل إمامية علما وأمثلهم عهدا وأسددهم رأيا وحكمة إذ الحاجة تنسب بتقييم المفضول مع وجود الفاضل . ومالت جماعة من المسلمين الى ذلك حتى جوزوا أن يكون الإمام ، غير مجتهد ولا خبير بمواقف الاجتهاد ولكن يجب أن يكون معه من يكون من أهل الاجتهاد غير أجمع الأحكام ويستقى منه فى الحلال والحرام ، ويجب أن يكون فى الجبهة ذا رأى مقين وزجر فى الحوادث نافذ ، الملل ج ٢ ص ٩٠ — ٩١ ، ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الأفضل خوف الفتنة والتهارج فالإمام إنما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل وإقامة الحدود واستخراق الحقوق . فإذا أضيف بإقامة أفضلهم فالهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الأحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين فى احتقارهم وتوهين أمرهم عسدد ذلك عذرا واضحا فى العدول عن الفاضل الى المفضول . التمهيد ص ١٨٤ .

على السلطة . التفضيل في الظاهر في الثواب عند الله وفي الحقيقة
الإثر على جسم الصراع على السلطة لصالحه . وليس مقياس التفضيل
الشراية من النبى بنسب أو محاصرة ، فالنبوة ليست في العصب والدم
والا لما كانت الإمامة عقدا واختيارا ، والا تحولت النبوة الى ملكة
وراثية وهو ما يصدق العقل والوحى والتاريخ (٢٣٠) . بل ان الافضل
عند الله لا يكون بغير اختصاص أو عمل والا كان ذلك أقرب الى
الاخلاق اليهودية القائمة على الاصطفاء بلا مبرر أو سبب من فضيلة أو
عمل حسنة . الافضل عنده بناء على عمل واستحقاق (٢٣١) . لذلك
كان التفضيل للبشر المكلفين وليس للملائكة أو الحيوانات أو الجماد .
فالملائكة غير مكلفين . والحيوان والجماد ينقصهما شرطا التكليف :
العقل وحربة الاختيار . بل ان الانبياء أيضا لا يتفاضلون لان فضل
كل نبى على آخر لا يرجع اليه بل يرجع الى رسالته ، ودرجته في تطور
الوحى . ومراحل الوحى لا تتفاضل فيما بينها بل تتكامل ، فتمهد المرحلة
السابقة للمرحلة اللاحقة كما تتكامل أعمار الانسان في مراحل نمجه
المختلفة . ولماذا يفضل الملائكة على غيرهم منذ ابتداء الخلق ؟ ولماذا
يفضل الانبياء على الجن منذ ابتداء الخلق أيضا وقبل الاستحقاق ؟
ولماذا فضل ابراهيم على سائر الاطفال وهو غير مكلف ولم يستحق
عملا ؟ ولماذا فضلت ناقة صالح على سائر النوق ؟ وهل تختلف ناقة
عن ناقة في التفضل اذا كان الفضل عن استحقاق ؟ ولماذا تكون ناقة

(٢٣٠) معنى الافضلية أكثر ثوابا عند الله لا انه أعلم وأشرف
نسبا ، العمدية ج ٢ ص ٢٨٤ — ٢٨٥ ، الشرح ص ٧١٦ ، ايجاب
الله للفاضل درجة في الجنة أعلى من درجة المفضول ، الفصل
ج ٤ ص ١٣٢ — ١٣٣ أهل الانبياء كانوا كفارا ، استواء بنى هاشم في
القربة واختلافهم في الفضل ، لا ينتفع أحد بقربة من رسول الله
ولا من نبى ولو كان ابنه أو أبوه أو بنوه أو أمه ، الفصل ج ٤ ص
١٦٣ — ١٦٥ .

(٢٣١) ايجاب الله تعظيم الفاضل في الدنيا على المفضول ،
كل فاضل يعمل أو بلا عمل من عرض أو جهاد أو حى ناطق أو غير
ناطق ، المطيع ، ص ٧٣ — ٧٤ ، عبد السلام ص ١٢٠ .

صالح أفضل من الناقة التى دخل عليها النبی المدينة أو أفضل من البقرة التى أمر الله بنی اسرائيل بذبحها أو أفضل من حوت يونس ؟ ولماذا ذبيحة ابراهيم أفضل من كل الكباش ؟ وهل يعقل أن الكبش الذى نزل من السماء فضله على سائر كباش الارض ؟ وهل هناك تفضيل فى الاماكن مثل فضل مكة على سائر البلاد وفضل المدينة على مكة ؟ ولماذا تفضل مكة وبها الكعبة على المدينة التى بها قبر الرسول ؟ اليس هذا شبيها بأقوال اليهود عن تفضيل القدس على سائر المدن ، والمسلمون أولى بهما ؟ ولماذا تكون الحجارة أفضل من بعضها ؟ وما فضل الحجر الاسود على غيره من الحجارة ؟ لو كان تقليدا من القدماء فالتقليد ليس أصلا من اصول الدين . ولو كان حمل الرسول له بيده فما أكثر مما حمل الرسول من تراب ومعاول فى حفر الخندق وما أكثر ما أمسك به من عصي . ولماذا تفضل الاوقات بعضها على البعض الآخر ، الشهور الحرم على باقى شهور السنة ، وشهر رمضان على باقى الشهور ، وليالى القدر وأيام عاشوراء والجمع وعرفة على سائر الايام ؟ وهل اللحظات المتميزة واوقات التقوى يمكن تحديدها مسبقا بحركة الافلاك والاهلة أم انها اوقات حرة تأتى بناء على قدرة الانسان على الخلق والابداع وتختلف من فرد الى فرد ، ومن حالة الى حالة ؟ وهل يفضل احد الاوقات فى النهار أو فى الليل الاوقات الاخرى فيهما أم أن لكل وقت فعله الذى يتم فيه وبالتالي لا فضل لصلاة الصبح على العصر أو للعشاء على المغرب ؟ ولا تفضل صلاة الفرض على النافلة الا لان الاولى واجبة والثانية مندوبة ، وبين الواجب والمندوب لا فضل لان كليهما اقتضاء فعل . بل يفضل المندوب الواجب لانه أتى تطوعا واختيارا وليس فرضا أو اجبارا . وما فضل السجود على الركوع الا أن الاول بذل على مزيد من الاحترام والتواضع ، الجبهة فى الارض ، وكلاهما رمزان ، الا كان فضل الركوع على الوقوف . ولما كان الانسان مطالبا بمزيد

من الفضل لوجب الصلاة دائما سجودا دون ركوع أو وقوف (٢٣٢) . ان التفضيل بهذا المعنى هو حكم قيمى خالص ، اسقاط من النفس على الواقع وعلى الاشياء . انما الفضل يأتى بالاستحقاق بناء على عمل تكليف يتوافر فيه شرطاه : العقل والحرية . ويكون التفضيل فى الاعمال بناء على عدة أوجه . فالتفضيل فى ماهية العمل ان يكون العمل هو ماهية استكمال للفروض والنوافل والا يكون العمل هو غيره أو عملا بلا ماهية . ويكون فضل العمل بمقدار طهاره قصده وصدق نيته ، خالصا لوجه الله دون ما كسب خاص أو طلب مديح من الناس . ولا يتعارض صدق النية مع تحقيق المصالح العامة لان مقاصد الشرع ابتداء التى من أجلها وضع ، تقوم على الحفاظ على الضروريات الخمس ، الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ويفضل العمل كيفما أى استيفاؤه جميع حقوقه ونقائه وعدم خلطه بأية شوائب من صفائى أو كبائر . كما يفضل العمل كما ومقدارا سواء كان فرضا أم نافلة ، راجبا أم ندبا . وقد يفضل فى الزمان مثل اتيان الصلوات فى أوقاتها ،

(٢٣٢) اصطفاء الانبياء للايمان وليس للثراة الفصل ج ٤ ص ١٦٣ - ١٦٥ ، الفضل ينقسم قسمين : (أ) فضل اختصاص الله بلا عمل ويشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق وغير الناطق والجمادات وكذلك كفضل الملائكة فى ابتداء الخلق وكفضل الانبياء فى ابتداء الخلق على الجن ، وكفضل ابراهيم ابن النبى على سائر الاطفال ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل ذبيحة ابراهيم على سائر الذبائح ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، وكفضل المدينة على مكة ، وكفضل المساجد على سائر البقاع ، وكفضل الحبيب الاسود على سائر الحجارة ، وكفضل شهر رمضان ويوم الجمعة ويوم عرفة وعاشوراء وليلة القدر على سائر الايام ، وكفضل صلاة الفرض على النافلة ، وكفضل صلاة العصر والصبح ، وكفضل السجود على القعود ، وكفضل بعض الذكر على بعض . . (ب) فضل مجازاة من الله بعمل ، ولا يكون الا للحى الناطق من الملائكة والانس والجن فقط وهو ما تنسازع الناس فيه ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ . . ١٢٩ ، انظر أيضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، شامنا ، الشخص أم الرسالة ؟ ١ - النبوه كشخص (د) تفضيل الانبياء .

نورا لا تراخيا ، اقتضاء لا قضاء ، في أول الوقت وليس في آخره خشية النسيان . وقد يعنى ذلك الفضل في الاسبقية في الاسلام وفي الجهاد وفي التطوع وفي الصدقة ، فالسابقون السابقون . وبفضل الفعل في المكان لا بمعنى الشئ ولكن بمعنى الصحبة كما تفضل الصلاة مع الفضلاء واهل العلم نظرا لما يتبع ذلك من زيادة في العلم قبل الصلاة وبعدها دون أن يكون من بينهم نبي نظرا لانتهاء النبوة واكتمال الوحي . أما فضل صلاة نبي على صلاة غير نبي فلا تعنى الا التركيز وبالتالي ترجع الى الفضل كيفما (٢٣٣) .

٢ - التفضيل بداية الانهيار *

فإذا كانت هناك مقاييس للتفضيل فعلى من يتم تطبيقها في الافراد او في الجماعات أم الامم ؟ فإذا جاز تطبيقها في الافراد فمن هم ؟ هل يدخل فيهم نساء النبي وبناته أم يقتصر الامر على خلفائه وصحبه ؟ إذا كان الفضل في الجماعات فهل يكون الفضل للصحابة على التابعين ، وللتابعين على تابعي التابعين ؟ وإذا كان الفضل للقرون فهل يكون للقرن الاول فالثاني فالثالث حتى نصل الى قرننا فيكون أقل القرون فضلا

(٢٣٣) فضل المجازاة بالعمل . العامل يفضل في عمله بسبعة أوجه : (أ) الماهية ، وهي عين العمل ذاته ، استكمال الفروض والنوافل (ب) الكمية وهي القصد في العمل لوجه الله أم لغيره (ج) الكيفية وهي استيفاء العمل جميع حقوقه أو عدم استيفائه أو خلطه ببعض الصفات أو الكسائر (د) الكم وهو الاختلاف في النوافل (هـ) الزمان ، في الجهاد في الاسلام ، الاسبقية في الاسلام في الحج والصدقة ضد جواز أن يوازي عمل الانسان عمل الانبياء (الجبائي) أو أن يكون أفضل من الرسول (الباتلاني) ، تفضيل النفس على أبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة (الخوارج والشيعة) (و) المكان مثل الصلاة في المسجد الحرام أو في مسجد المدينة أفضل من الصلاة فيما عداهما والصيام في بلد العدو أو في الجهاد على صيام (ز) الاضافة مثل ركعة مع نبي أو من نبي ، الفصل ج : ص ١٢٩ - ١٣٢ .

إذا كان الفضل للعلماء وحدهم فأى علماء وفى أى علم ؟ وإذا كان العلماء حراس الأمة فلا فرق بينهم وبين حراس الشعور ، رفقة الفكر والسلاح .

٢ — هل هناك تفضيل فى نساء النبی وبناته ؟ إذا كانت القرابة

لرسول نسبياً ومصاهرة ليست مقياساً للتفضيل فإن نساء النبی وبناته باعتبارهن من اقربائه أو من صحابه لا تنطبق عليهما مقاييس التفضيل .
أنما يمكن اعتبارهن صحابة من اقربائه مثل باقى صحابة الرسول ؛ لأن علمه ونقلن عنه وشهدن الانتشار الاول للإسلام . القرابة ليست مقياساً للتفضيل فهناك اقرباء للرسول لم يؤمنوا به وناقوه وعادوه .
هل إبراهيم نسبياً أفضل من باقى الصحابة ؟ وهل أمومة نساء النبی وبناته للمسلمين تقتضى لهن فضلاً أكثر مما لسائر الامهات بكون الجنة تحت اقدامهن بفعل الحبل والتربية والرعاية ؟ وإذا لازمته نساء النبی وبناته النسب فى حياته الخاصة والسامة فإن الصحابة لازموه فى حياته العامة ولم يكن يخفى عنهم شيئاً من حياته الخاصة . وان الحياة السامة للرسول لاكثر اهمية للأمة من حياته الخاصة مع أنها قدوة فى السلوك . ولا تزيد نساء النبی وبناته فى معرفة الشريعة عن الصحابة شيئاً . فالكل لازمه وصاحبه واستمع اليه . والوحى تم تبليغه للعامة والخاصة ، وهو الاساس . ليس لآل البيت فضل على الصحابة وليس للرسول كرامة أو شفاعاة بفعل قرابته لاحد أو قرابة احد اليه .
مثل انسان بعمله استحقاقاً بهما فى ذلك الرسول نفسه . وكيف يكون لإبراهيم الفضل وهوو الحسبى الصغير الذى لم يبلغ الحلم على بنات النبی ونسائه لو كان للقربى فضل (٢٣٤) ؟ وقد يتعارض هذا التفضيل

(٢٣٤) نقر بفضل آل بيت الرسول ، نعترف بفضل أزواجه وبنهن امهات المؤمنين ، الانصاف ص ٦٧ — ٦٩ ، عند الاصحاب افضل الناس بعد الانبياء نساء الرسول ثم ابو بكر الفصل ج ٤ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وذلك لوجوه (أ) أوجب الله لهن الامومة على كل

مع بعض الاخبار الاخرى التى تجعل من الرجال البالغين كل الفضل دون الصبية الصغار . وبالتالي قد يرجع تفضيل الصبية على الذكور الى وضعهم المتميز عند الاعراب على مستوى العواطف والمتعة . فقد يكون سبب ذلك بعض التوجهات المعتمدة على بعض الاخبار والروايات التى تجعل للرجال على النساء درجة أو التى تصف النساء بانهن ناقصات عقل ودين أو عدم صلاح القوم الذين يولون عليهن امرأة . ولكن ليست هذه الدرجة وهذا النقص وهذه القيادة فى الدنيا لا فى الآخرة لتدبير سور المعاشن وليس لفضل فى الثواب ؟ وحتى لو صحت هذه التوجهات النقلية هل يعنى ذلك أن للصبى الذى لم يبلغ الحلم الفضل على النساء البالغات العقائلات اللاتى منهن حملة العلم واللائى هن أفضل نساء العالمين ؟ وان لم تصح هذه التوجهات النقلية فربما نشأ هذا الوضع فى تفضيل النساء من رد فعل على وضعهن فى الجاهلية . واذا استعمرت الجاهلية فى بعض جوانبها فقد يكون ذلك رد فعل على كبت وحرمان سواء كان فى الجاهلية أو مسا بعدها فى مجتمع الذكور . وقد يدل ذلك على تخالف عام فى اعتبار النساء جنسا فى مقابل الرجال كجنس آخر ، وتتناوب المقابلة فى التفضيل بين الاعلى والادنى .

مسلم (ب) حق الصحبة على الرسول بالإضافة الى الاختصاص بالملازمة والقرب والخطوبة (ج) لا عمل من صلاة وصدقة وصيام وجهاد الا وكان لهن فيه دور . هل ابراهيم أفضل من أبى بكر وعمر وعثمان لكونه مع مع أبيه فى الجنة وليس له عمل ؟ وهل قال الرسول « لمن ينخل أحد الجنة بعمله ؟ لانه لا يجب على الله شيء » الفصل ج ٤ ص ١٣٣ — ١٣٦ ، قال العلقمى سيدتنا فاطمة وأخوها سيدنا ابراهيم أفضل من الصحابة على الاطلاق وفيهم الخلفاء الاربعة . وكان سيدنا مالك يقول لا أفضل على بضعة رسول الله أحدا . وهذا هو الذى يجب اعتقاده ونلقى الله عليه ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، هناك روايات عدة تفيد بأن قد قال لاسامة أن أباه كان أحب الناس اليه . ويسرد الخبر فى آخرين . كما أن الرسول قد أحب عمه وهو كافر .

وكما دخلت الملائكة في تفضيل الانبياء كذلك تدخل الحور العنبر مع تفضيل النساء والبنات وكان التفضيل ليس بين بشر بل بين بشر وملائكة وهو ما يخرج عن طاقة البشر . واذا كانت وظيفة الحور العنبر متعة أهل الجنة فهل يدخلن في التفضيل على المستوى نفسه مع نساء النبي وبناته ؟ وكما ان الحور العنبر لسن حملة علم وليس لهن فضل جها فان نساء النبي وبناته لسن لهن جمال الحور العنبر ولا حسنهن ولا يشاركن في وظائفهن (٢٣٥) . وعلى فرض امكانية التفضيل بين الاناث فأيهن أكثر فضلا نساء النبي أم بناته ؟ اللاتي رافقته في حياته وأصبحن جزءا منه روحا وبدنا أم اللاتي من صلبه وتربيته واللاتي لهن حظ من صحبتته ورفقته ؟ وهل هناك مثل من حنت عليه لحظة نزول الوحي والتي ظل يذكرها حتى آخر لحظة من العمر ؟ وهل هناك مثل من أعطته حب الحياة والتي اعادت اليه شبابه وعشقه ؟ وهل هناك مثل من شغفته حبا بجمالها ونصاعتها وأثوثها ؟ ولكن هناك ايضا من صلبه من كان لها فضل العلم وزوجة الامام الرابع ومن صلبها خرج الائمة اصحاب العلم والفضل . ولكن فضل الائمة من صلبها لا يرجع الى الام وجددها ، ابنه النبي ، بقدر ما يرجع ايضا الى الاب صهره وابن عمومه . وهل الفضل يكون للمجموعات والاصناف . نساء النبي أم بناته أم للأفراد ؟ فاذا كان للأفراد فهل يكون للأفراد داخل كل مجموعة وصنف . ففي مجموعة النساء هل الفضل للتي راعته وحننت عليه وقوته وشجعته وقت نزول الوحي واعطته عمرها ونصبتها بعده والتي كانت أم بناته والتي لم يختلف معها يوما واحدا وكان أمينا على أموالها وتجاريتها ؟ هل الفضل يرجع لمنافستها لصغر سننها وطفولتها وبراعتها والتي أعطت حب الحياة والتي عشقها والتي أدخلت عليه السرور والفرح وهو في أواخر العمر بالرغم من نزول حديث الافك بمناسبتها ودخولها حرب ضد الصحابة ومعاداتها للخليفين الاول والثاني ومحاربتها الخليفة الرابع ؟ هل الفضل يرجع الى من كانت بمثابة الانثى والتي

اعطته متعة الحياة ومباهجها ؟ ولماذا من البنات لم تبرز الا واحدة وهى زوجة الخليفة الرابع دون غيرها ؟ هل يرجع الفضل فى ذلك الى زوجها لانها كانت اقرب بناته اليه ؟ وهل بين البنات من هو اقرب الى قلب الاب ؟ ان العواطف لا تنقسم حسابيا وتوزع رياضيا بالتساوى سواء من الابناء ام مع الزوجات . أما التوجيهات العقلية فما اكثرها فى كل زوجة وفى كل ابنة سواء صحت روايتها ام ضعفت كما هو الحال فى الصحابة والاعخبار المروية فى فضلهم . وماذا عن نصوص الوحي التى تجعل « مريم » افضل نساء العالمين ؟ وماذا عن باقى نساء الانبياء مثل امرأة لوط او حتى عن باقى نساء العالمين اللاتى تشهد لهن الوحي بالفضل والعواطف الانسانية مثل امرأة فرعون ؟ وماذا عن امهات الانبياء اللاتى تشهد الوحي لبعضهن بالفضل مثل ام موسى ؟ الم يذكر آخر الانبياء ايضا امه التى لا يتذكرها بالمدح والثناء ؟ ان دخول ذلك كله فى العقائد المتأخرة يجعل الموضوع كله تعبيرا عن تخلف الامة وانها جعلت من اللاعقائد اساسا للعقائد وتركت التوحيد للتفضيل بين نساء النبى وبناته ! وقد تدخل نساء الصحابة فى التفضيل مع نساء الانبياء ونساء النبى وبناته وكان الامر مسابقة جماعية فى الفضل بين النسوة ! (٢٣٦) .

(٢٣٦) تظهر مسألة التفضيل فى العقائد المتأخرة ومنها تبرة عائشة ، خير نسائها فاطمة ، نسائها ليس كالنساء ، فاطمة سيدة نساء الجنة ، فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ، وقد قيل شعرا :

اجزم بمراج النبى كما روى وبرء ان لعائشة مسا رموا
الجوهرة ج ٢ ص ٤٣ — ٤٤ .

والقصة كلها فى البيجورى ج ٢ ص ٤٤ ، عبد السلام ص ١١٩ ، افضل النساء عائشة وخديجة وهناك خلاف حول الزوجات وافضلهن :
(١) خديجة وعائشة وفى افضلهن خلاف ، عائشة من حيث العلم

ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الأربعة ؟ إذا كان الرسول هو

أفضل الأمة بفعل الرسالة والتبليغ ولأنه قدوة في السلوك فإن أول خيط التفضيل من بعده يتمثل في الخلفاء الأربعة ، الخلفاء الراشدين الذين يتدرجون في الفضل من الخليفة الأول حتى الخليفة الرابع . فينهاز التاريخ شيئا فشيئا ولكن يظل ، وبرغم قتل ثلاثة منهم غيلة ، وبالرغم من الفتنة في أيام الخليفة الرابع ، يظل الانهيار محصورا دون هبوط شديد أو انكسار حاد . يبدأ السقوط إذن من ترتيب الامامة في التاريخ على هذا النحو المتدرج طبقا لمراتب الفضل . ولكل امام لقب . فالأول الصديق لأنه صدق الرسول ، والثاني الفاروق لأنه عدل يفرق بين الحق والباطل ، والثالث ذو النورين ، نور القرباة ونور الخلافة ، والرابع

=
وخديجة من حيث التقدم والاعانة (ب) خديجة وفاطمة فتكون فاطمة أفضل من عائشة (ج) فاطمة ثم أمها ثم عائشة ، فاطمة من حيث القرابة (د) مريم وخديجة ، مريم أفضل من خديجة ، مريم من حيث الاختلاف في ثبوتها (هـ) آسية امرأة فرعون (و) زينب بنت جحش أم عائشة ؟ (ز) مفاضلة بين الذكور والإناث ، عبد السلام ص ١٢٦ — ١٢٧ ، هل امرأة أبي بكر أفضل من علي ومعه في الجنة ؟ هل نساء الصحابة يشاركن في عملهن ؟ هل تفاضل الانبياء تفاضل في نسائهن أيضا ؟ الفصل ج ٤ ص ١٤٩ — ١٦٠ ، في تفضيل مراتب النساء . في الحديث أن سيده نساء العالمين أربع ، وأنهن أفضل نساء العالمين وخيرهن وهن : آسية امرأة فرعون ، ومريم بنت عمران ، وخديجة بنت خويلد ، وفاطمة بنت الرسول . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة فكان الشيخ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يفضلان فاطمة علي عائشة وهذا أشبه بهذهب الأشعري وبه قال الشافعي . وللحسين بن الفضل رسالة في ذلك . وعند البكري عائشة أفضل من فاطمة ، والقول الأول هو الصحيح للخبر الوارد في أفضل النساء وخيرهن أربع . وأفضل النساء بعد فاطمة وخديجة وعائشة أم سلمة ثم حفصة ثم الله أعلم بالأفضل منهن بعد ذلك . وقد قيل أن بنات كل النبي أفضل من زوجاته ، في فضل عائشة وفاطمة . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة ، الأصول ص ٣٠٦ .

المرتضى الذى رضى الله عنه . واذا كانت الامامة بها صلاح الدنيا ، ويجوز تولية المفضل دون الافضل ، يكون التفضيل اذن لا معنى له لان مقياس الامامة ليس الفضل الفردى بل رعاية مصالح الناس وتدبير الشؤون العملية التى قد ينجح فيها من هو اقل فضلا . ما يتطلبه الامام العدل والتدبير حتى وان لم يكن اعلم القوم نظرا لاعتماده على اهل العلم فى الاجتهاد والفتيا (٢٣٧) .

وان معظم الحجج التى تؤيد هذا الترتيب هى حجج عقلية مع أن نزول بعض الآيات فى أحد لا تجعله أفضل من غيره لان أسباب النزول مجرد وقائع نموذجية تتكرر فيما بعد فى وقائع أخرى مشابهة ولا تقل الواقعة الثانية عن الاولى أهمية . وقد نزلت بعض الآيات فى المنافقين والمشركين وهم ليسوا بأفضل الناس . كما أن الوحي لا يتحدث عن أشخاص بعينهم بل يصف مواقف ولا يهم الأشخاص فيها . وما أكثر ما قيل فى فضائل الخلفاء وبالتالي تتكافأ الأدلة العقلية (٢٣٨) . ومع

(٢٣٧) وهم مرتبون فى الفضل ترتيبهم فى الامامة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، والامام بعد النبى أبو بكر الصديق تثبت امامته بالاجماع . ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ثم على المرتضى والافضلية بهذا الترتيب ، العضدية ج ٢ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ ، وأفضل الصحابة أبو بكر فعمر فعثمان فعلى هذا الترتيب ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، البيجورى ص ١٤ ، الجوهرة ص ١٢ ، أفضل الناس بعد النبيين أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم على بن أبى طالب المرتضى ، الفقه ص ٥٩ — ٦٣ ، افضلية الصديق ، شرح الفقه ص ٦١ ، المحصل ص ١٧٦ — ١٧٧ ، الافضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، النسفية ص ١٤١ ، التفتازانى ص ١٤١ ، شرح الفقه ص ٦١ — ٦٢ ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

(٢٣٨) أبو بكر افضل الامم عند قدماء المعتزلة والاصحاب لعدة أسباب ا — « وسيتجنبها الاشقى » نزلت فى أبى بكر فهو اكرم لقوله « ان اكرمكم ... » ، « وما لاحد عنده ... » وتصرف عن على =

ذلك قد يحدث بعض الاضطراب في التعيين فيهنتر هذا الترتيب في انهيار التاريخ تدريجيا من الافضل الى المفضول . والاهتزاز الاكبر يأتي في الخلاف حول الخليفتين الثالث والرابع وبالتالي تبادل موقعيهما ، فيقدم الرابع على الثالث نظرا لانه أكثر فضلا منه . وبالرغم من تبادل المواقع يظل سلم التفضيل لا يتغير ، من الافضل الى المفضول بصرف النظر عن تعيين الاشخاص (٢٣٩) . وتظهر الاهواء والمواقف السياسية في تفضيل

اذ عنده نعمة التربية وهي نعمة تجزى ٢ — « اقتدوا بالذين من بعدى ... » امر عام يدخل فيه على اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاقتدار ٣ — « والله ما اطلعت على شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر » ٤ — « سيد كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين » ٥ — « وما ينبغي لقوم فيهم ابا بكر ان يتقدم عليه غيره » ٦ — تقديمه في الصلاة افضل العبادات وقول الرسول « يا ابي الله ورسوله الا ابا بكر » ٧ — خير أمتي أبو بكر وعمر » ٨ — « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ، ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي » ٩ — « وأنى مثل ابي بكر » . كذبتني الناس وصدقني ، وآمن بي وزوجني ابنته ، جهزني بماله ، ووأبى منى بنفسه ، وجاهد معي ساعة الخوف » ١٠ — قول على « خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر والله اعلم » ، وقوله اذا قيل له اما توصي « ما أوصى رسول الله حتى أوصى ولكن ان أراد الله بالناس خيرا اجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم » ، المواقف ص ٤٠٧ — ٤٠٩ ، شرح الفقه ص ٦٢ — ٦٣ ، المحصل ص ١٧٦ — ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ — ١٦٠ .

(٢٣٩) لم يختلفوا في تقديم ابي بكر وعمر على سائر الصحابة ولا تفضيل ابي بكر على عمر . وانما الخلاف في على وعثمان . ذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة الى تفضيل على وقال القلانسي في بعض كتبه لا ادري ايهمما افضل ، الاصول ص ٣٩٢ — ٢٩٣ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى امامة عثمان ست سنين مع كون على افضل . دليل قوم من اجاز امامة المفضول مع قيام الافضل مبني على صحة امامة ابي بكر وعمر . فاذا اصحت امامة عمر فقد قال في اهل الشورى « لو كان أبو عبيدة بن الجراح حيا لوليته عليكم » مع علمه

كل منهما على الآخر . ونادرا ما يحدث اضطراب في التفضيل بين الخليفين الاول والرابع أو بين الرابع والثاني . والكل مشهود له بالفضل والجدارة (٢٤٠) . وما أكثر الحجج التي قيلت في تفضيل الخليفة الرابع

بأن عليا أفضل منه ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، ثم تختلف الظنون في عثمان وعلى ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، (أ) التوقف في أمرهما (ب) رفضهما معا (ج) قلب الترتيب بين علي وعثمان ، الخيالي ص ١٤٠ — ١٤١ ، اختلف الاصحاب في تفضيل علي وعثمان . قدم الاشعري عثمان على أصله في منع امامة المفضول ، الاصول ص ٣٠٤ ، وقد توقف مالك بين عثمان وعلي . وقال امام الحرمين : الغالب على الظن أن ابا بكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم تتعارض الظنون في علي ، أبو بكر بن أبي خديجة ، تفضيل علي على عثمان ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٤ ، اختلف الناس ايها افضل عثمان أم علي ؟ عثمان افضل لانه أقرأ وعلى أكثر فتيا ورواية . لعلى مقامات عظيمة في الجهاد مثل عثمان . بايع الرسول ليساره المقدسة عن يمين عثمان في بيعة الرضوان . له هجرتان وسابقة قديمة ، وصهر مكرم لم يلحق بدرا . وفي عهد عثمان كثرت فتوحات الاسلام . ولم يتسبب بسفك دم ، الفصل ج ٤ ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويفضل واصل بن عطاء عليا على عثمان لذلك سمي شيعيا أما أبو علي وأبو هاشم فيتوقفان . كل الخصال موجودة في الاربعة ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نتوقف ، الشيعة وأهل الكوفة وبعض أهل السنة وجمهور المعتزلة وقول مالك ، الاول بتقديم علي على عثمان ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الاسفراييني ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢٤٠) هو الخلاف بين علي وأبي بكر . لا ندرى أبو بكر افضل أم علي . ان كان أبو بكر افضل فيجوز أن يكون عمر افضل من علي ويجوز أن يكون علي افضل من عمر . وان كان أبو بكر افضل فيجوز أن يكون عمر افضل من علي ويجوز أن يكون علي افضل من عمر . وان كان علي افضل من عمر فهو افضل من عثمان وان كان عمر افضل من علي فيجوز أن يكون علي افضل من عثمان وعثمان افضل من علي (الجبائي) ، مقالات ج ٢ ص ١٣١ — ١٣٢ ، زيد بن علي يفضل علي على سائر الصحابة ويتولى ابا بكر وعمر ، وربما اعتبر علي أحق بالخلافة ، مقالات ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ .

على الثالث . وهى تعادل فى كثرتها الحجج التى تثبت أفضلية الخليفة الاول على الاطلاق بعضها نصية قد يكون الخليفة الرابع سبب نزولها . وأسباب النزول لا تتعلق بالاعيان والاشخاص فى ذاتها بل هى مجرد وقائع نمطية أولى يتعدى حكمها الى غيرها . وللوقائع الاخرى المشابهة نفس الصدق التى للواقعة الاولى . كما أن الكثير منها عموم وليس خصوصاً لانها تضع تشريعاً عاماً لا قانوناً خاصاً . وإذا كان البعض منها يشير الى القرابة فالقرابة لبست شرطاً فى الخلافة ولا فى الفضل . والبعض منها آحاداً يعتمد عليها فى اثباته كخليفة أول لا يصدقها الواقع ولا التاريخ . وتصديق بعض الاخبار المستقلة عليه مثل تصديق البعض الآخر على غيره ، وأن كل هذه الحجج النظرية انما ظهرت بعد تجربة الامامة المستبعدة والخلافة المؤجلة فى واقع سياسى معين جعله يبحث عن شرعية فوجدها فى الحجج النظرية فى مجتمع النص فيه حجة سلطة . فالواقع هو الذى يخلق النص ويختاره ويوجهه من اللاحق الى السابق ، ومن الحاضر الى الماضى وليس النص هو الذى يعين الواقع ويرشد اليه من السابق الى اللاحق ، ومن الماضى الى الحاضر . الواقع يقر نفسه فى النص فيجوده ويحييه وليس النص الذى يخلق الواقع ويتحقق فيه . ولما كثرت النصوص فى كل شيء كان من السهل ايجاد الحجج النصية على شرعية كل المواقف السياسية والبراهين على صحة الزعامات بها فى ذلك القاهر والمقهور ، الظالم والمظلوم ، السلطة وجميع فئات المعارضة (٢٤١) . أما بالنسبة للصفات الشخصية فمما أكثرها أيضاً

وعند أبى عبيد الله البصرى الافضل بعد الرسول على ثم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان لذلك كان يلقب بالفضل وله كتاب فى التفضيل طويل . وكان قاضى القضاة يتوقف الى أن شرح هذا الكتب فقطع على أن علياً الافضل ثم الحسن ثم الحسين ، الشرح ص ٧٦٦ - ٧٦٧ .

(٢٤١) عند الشيعة وأكثر متأخرى المعتزلة هناك مسلكان للتفضيل على اجمالاً . الاول الحجج النظرية والثانى الفضائل الشخصية

لكنها في مجموعها لا تخص شخصا بعينه بل كانت عامة وشائعة على درجات متفاوتة بين جميع الرفاق . فالعلم كان حصة القوم نظرا لان الوحي علم يتلقونه بالخبر والرواية . ويشمل العلم التشريع لان الوحي عقيدة وشريعة ، تصور ونظام ، اصول دين واصول فقه . والزهد كان سلوكا عامها مميزا لكل الاصحاب ، والكرم كان شيمه عامة يتنافس فيها المؤمنون ، والشجاعة صفة غالبة في مجتمع المحاربين ، والقوة العضلية ميزة خلقية لا تفاضل فيها ، وحسن الخلق وحلاوة الدعاة ميزتان وجدان في اكثر من شخص غير معينتين في شخص واحد بعينه . اما القرابة من الرسول ونسبه له فليست ميزة شخصية ولا فضلا كما

فبالنسبة للحجج النقلية هناك مثلا ١ — آية المباهلة « . . وانفسنا . هي نفسى على وليس نفسى النبى ، مع ان الآية تجمع كل الاقرباء وليس عليا وحده ٢ — خبر الغدير « اللهم انتنى باحب خلقك اليك باكل معنى هذا الطير » فأتى على والمحبة من من الله كثرة الثواب والتعظيم ٣ — « يقتله (ذى الندية) خير الخلق » ، وقد قتله على ٤ — « أخى ووزيرى . وخير من اتركه من بعدى . يقضى دينى ، وينجز وعدى » وهو على . وقد يعنى ذلك انه فاضى فقط ٥ — قوله لفاطمة « اما ترضين انى زوجتك من خير أمتى » ، وقد يعنى هذا خيرهم ٦ — « خير من اتركه بعدى ، وهو على ٧ — « انا سيد العالمين وعلى سيد العرب » والسيادة قد تعنى الارتفاع وليس الافضلية ٨ — قوله لفاطمة « ان الله اطاع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذة نبيا واختار منهم بعك ٩ — لما آخى بين الصحابة اعزه اخا لنفسه » وقد يعنى ذلك الشفقة والقرابة والالفة والخدمة لا الافضلية ١٠ — قوله بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين « لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحبه الله كرازا غير غرارا » فاعطاها عليا ، وهى صفة واحدة قد توجد في غيره وليست كل الصفات ١١ — قوله في حشق النبى « فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين » وهو على ، وهو معارض بأية اخرى او تفسير آخر يصدق على ابي بكر او عمر ١٢ — « من اراد ان ينظر الى آدم في علمه ونسوح في تقواه واستراجه في حلمه وموسى في هيئته وعيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب » . فقد مساواه بالانبياء وهم افضل سائر الصحابة اجماعا . وهذا تشبيه وليس مساواة ، وهنالك اجماع على ان الانبياء افضل من الاولياء ، الموافق من ٤٠٩ — ٤١١ .

أن أولاده من صلبه بالرغم من امامتهم ، فإن فضلهم يرجع إلى استحقاقهم وليس إلى نسبهم (٢٤٢) .

وكما يحدث اختلاف في الترتيب بين الثالث والرابع أو بين الأول والرابع أو بين الثاني والرابع وكان الرابع لا يزاحم الثالث فقط في الفضل بل يزاحم أيضا الأول والثاني أيضا يؤخذ الأول على الإطلاق بصرف النظر عما يليه في الفضل سواء من داخل الخلفاء الثلاثة أو من خارجهم

(٢٤٢) المسلك الثاني في تفضيل على ، هو ذكر خصاله تفضيلا فإن فضيلة المرء على غيره بها له من الكمالات اجتمعت في علمه .
١ - العلم . فقد تعلم من الرسول في صغره ، وقال فيه « اقتضاكم على » ، وهو ما يحتاج إلى العلم دون أن يعارضه . « أقرضكم زيد » أو « أقرؤكم أبى » ، ونزلت فيه « ففيها أذن واعية » . نهي عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة وقال فيه عمر : « لولا على لهلك عمر » . وقال على « لو كسرت لى الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم . والله ما من آية نزلت في بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أى شيء نزلت » . وقد ذكر على في خطبة أحرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء ما لم يذكره مثله . جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول والفروع ، وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه .
كان في الفقه والفصاحة الدرجة القصوى والنحو أمر الاسود بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وعلم الفتوة والاخلاق
٢ - الزهد ، بالرغم من اتساع الدنيا على قال لها « طلقك ثلاثا »
٣ - الكرم ، تصدق في الصلاة بخاتمه ، وفي صيامه بقطوره ، نزل فيهما القرآن « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا »
٤ - الشجاعة والحرب وقتل الجاهليين . وفي الاثر « ضربة على خير من عبادة الثقلين » . وانتزع باب خير بيده ٥ - حسن خلقه وحلو دعابته ٦ - مزيد قوته وهيئته ٧ - نسبه وقربه من الرسول ٨ - اختصاصه بصاحبه كفاطمة وولدين كالحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة ثم أولاده حتى أبو يزيد وجعفر الصادق ومعرفة الكرخي بواب على دار على بن موسى الرضا . وكل ذلك يدل على الفضيلة وليس الافضلية ، المواقف ص ٤١٠ - ٤١٢ ، المحصل ص ١٧٦ - ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ - ١٦٠ .

من باب الرفاق . فقد يكون الاول على الاطلاق هو الثانى افضل الخلفاء
الاربعة جميعا . واى فضل افضل من العدل واى افضل من الفاروق ؟
وقد يأتى فى البداية أحد من اهل العلم والرواية يتبع فى علمه الفاروق .
وقد يأتى أحد المناصرين له ، أول من آواه فى بيته أو نصره بسيفه (٢٤٣) .
وقد يأتى الترتيب فى الفضل ثنائيا أو ثلاثيا طبقا لمقاييس العلم والشجاعة ،
النظر والعمل (٢٤٤) . وكلها فى الحقيقة اختيارات سياسية لقيادات
من تعطى شرعية للفرقة السياسية التى تنتسب لهذا الصاحب أو اذاك
كزعيم سياسى . فالموضوع انما نشأ أصلا تبريرا للتاريخ وتعبيرا نظريا
عن الصراع السياسى بين السلطة والمعارضة ، كل منها تحاول أن تجد
شرعية لها فى التاريخ سواء فى الامر الواقع أو فيما ينبغى أن يكون .
هذا الامر الواقع الا مؤامرة تمت منذ البداية ، والواقع لا يكون مبدأ ،
والمستقبل الحاصل للشرعية واحق المهضوم الذى لا يضيق به لاند أن
يكون اقوى من الحاضر الذى فيه الاستسلام للامر الواقع وحكم الظلم .
ان ترتيب الخلفاء الاربعة لهو ترتيب زمانى صرف طبقا لحوادث تاريخية
سرفئة وليس ترتيبا أصلا فى الفضل النظرى .

اذا كان الخليفة الاول قد مات طبيعيا فان الخلفاء الثانى والثالث
الرابع قد ماتوا غيلة اى بتدخل عوامل خارجية . وكان يمكن للرابع
ان يموت اغتيلا قبل الاول . وكان يمكن للثانى أن يعيش قبل الرابع .
ويتساوى الاربعة فى مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل لو كان التفضيل
يعنى هذه العموميات ومدح الرفاق والثناء على خصائصهم ولو كان مبشر

(٢٤٣) تقدم الخطابية عمر ، والروادية العباس ، والبعض
عبد الله بن مسعود ، وغريق رابع أبو سلمة (صاحب أول بيت هاجر
فيه الرسول) الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

(٢٤٤) الكلام فى بعض وجود المشاضلة بين الصحابة ، التفضيل
الثنائى مثل جعفر بن أبى طالب ثم حمزة ، على بن طالب ، عمر
بن الخطاب ثم أبو بكر ، والتفضيل الثلاثى مثل سعد بن معاذ
أسيد بن حصين ثم عباد بن مبشر ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

المفضل عند الله والسبق في الدين (٢٤٥) . وهو ما لا يعرفه أحد الا بالنص القاطع دون امكانية الحكم فيه بالعقل أو بالواقع وبالتالي تغيب منه الادلة العقلية والتاريخية ويصبح خارج علم اصول الدين الذي يقوم على العقل والنقل والذي يكون فيه العقل أساس النقل لان الظن لا يغنى عن الحق شيئا طبقا لنظرية العلم في المقدمات الاولى . وهي مسألة لا يمكن الحصول فيها على يقين نظرا لصعوبة ايجاد مقاييس التفضيل الا العمل والاستحقاق . والحكم فيها بالمفضل ليس للناس لان الاستحقاق في المعاد وليس في الدنيا . وقد وضعها القدماء وراوا فيها جزءا من العلم كملحق للامامة عن طريق التقليد والتقليد ليس أصلا من اصول العلم . فهي فرع للفرع . ونظرا لان الامامة فرع فقد وضعت أيضا في بنية العلم عن طريق جريان العادة . وقد كان الموضوع أهميته في الماضي فقد سالت لاجله الدماء ولكنه لم يعد بذى أهمية الآن الا كحادثة تاريخية صرفة يجد فيها كل نظام سياسي حجة شرعية له في الانتساب لاحد الاطراف كما هو الحال في شرط القربة . قد يتجاوز الامر دافع الحسد والتعصب لصعوبة تفسير حوادث التاريخ بالعوامل الفردية والانفعالات النفسية وحدها ولكن الاهم هو انها حوادث تاريخية لا تهم الا بقدر ما يقرأ الحاضر نفسه في الماضي ، يبدو الامر وكأنه اختلاف في تفسير التاريخ (٢٤٦) . كذلك لعدم نفعه

(٢٤٥) الدليل على اثبات امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب ان الصحابة اعلام الدين ، شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل ، مصابيح أهل اليقين . وارتباط الترتيب الزماني بالافضالية ، الانصاف ص ٦٦ — ٦٧ ، للمع ص ١٥ — ١١٦ ، الخلفاء الراشدون ترتيبهم في الفضل مثل ترتيبهم في الامامة . والفضل معناه المحل الارفع في الآخرة وهو غيب لا يطلع عليه الا الله ولا يعرفه أحد الا بالسمع والنصوص القاطعة ، الانتصار ص ١٢٢ — ١٢٤ .

(٢٤٦) واعلم ان مسألة الافضالية لا مطمع فيها في الجزم واليقين

بل لاحتمال الضرر منه كتعمية الواقع وتغليفيه بالماضى ، ونسيان الصراع انحالى تحت غطاء الصراع الماضى يمكن التوقف فيه أو التفويض فيه لله وهو أيضا نوع من التوقيف ، الغاء للمسألة . ولا يعنى ذلك تصويب القاعدين الا لانه لم يتبين لهم الحق فى الامر غتوقفوا فيه ولكن لا يجوز القعود فيه اذا ما تبين الحق فيه ، فالامامة واجبة ، والتوقف امتناع اساسا عن تكفير الصحابة والطعن فيهم ، وايشار الفضل للكل . قد سئل حد التوقف الى انكار الوقائع التاريخية كلها ، فالفتنة لم تقسم والحروب بين المسلمين لم تحدث (٢٤٧) .

واذا كانت دعوة العصمة من بعض الرفاق والطعن والتكفير من البعض الآخر فى الرفاق أنفسهم وكلاهما رد فعل على الآخر فمن الافضل الامساك عن هذا وذاك ، عن التعظيم والتحقير اما عن طريق الشك فى الروايات والاخبار او عن طريق تأويلها من اجل الحفاظ على تسيرة الخلفاء فى التاريخ واستمرارهم قدوة فى السلوك . ولقد فعل الجميع

وليس مسألة يتعلق بها محل ميكتفى فيها بالظن . والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكننا وجدنا السلف قالوا بان الافاضل ابو بكر ثم عمر ثم على . وحسن ظننا بهم يقضى بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطلقوا عليه . فوجب علينا اتباعهم فى ذلك وتفويض ما هو الحق فيه الى الله ، الموافق ص ٤١٢ ، ومستند ذلك ليس الا الظن ، وما دار فى ذلك من الآثار والاخبار الآحاد والميل فى الامة الى ذلك بطريق الاجتهاد .
الغاية ص ٣٩١ .

(٢٤٧) نقل عن كثير عدم المفاضلة بين الصحابة ، عبد السلام ص ١٢ ، وقد قيل فى القصائد المتأخرة شعرا :

وأما التشاجر الذى ورد . ان خضت واجتنب داء الحسد .
الجوهرة ج ٢ ص ٥٠ - ٥١ .

وقد توقف القلانسي فى تفضيل على ، الاصول ص ٣٠٤ ، وتنكر الهاشمية الوقائع كلها وتعمدها تناقض التواتر ، الموافق ص ٤١٣ .

نساء على اجتهد ، وللمخدلى أجر وللصليب أجران (٢٤٨) . وأصبحت

(٢٤٨) هنا شر مطلق مثل يزيد والحجاج أيضا لا يجوز لعنهم .
اذ نهى النبي عن لعن الملعون ممن كان من أهل القبلة ، والبعض أطلق
اللعن على يزيد لكفره حين أمر بقتل الحسين ، التفتازانى ص ١٤٦ —
١٤٧ ، ويرد عمر بن عبيد وواصل بن عطاء شهادة الفريقين ، الاول
يرى فسق الجميع والثاني يفسق لا أحدا بعينه . وعند أهل السلف
المخطئ قتل عثمان ومحاربو علي لانهما إمامان وتحرم القتل والمخالفة ،
المواقف ص ٤١٣ ، في الطعن على الصحابة . كثرت المطاعن ، وعظم
الافتراء . والذي يجب على المعتقد أن يلتزمه أن يعلم أنهم كانوا من
الرسول بالمحل المضبوط والمكان الاحوط ، شهد الكتاب بعدلتهم
والرضا عليهم ببينة الرضوان ، والشواهد تدل على الثناء على
المهاجرين والانصار . استصحبهم واجب ، والتسديد في النقل فان
ضعف رده وان كان أحادا لم يقدح في التواتر أو تأويله ، الارشاد
ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، الطرف الثالث من الامامة ، في شرح عقيدة أهل
السنة في الصحابة والخلفاء الراشدين . أعلم أن للناس في الصحابة
والخلفاء اسراف في أطراف . فمن مبالغ في الثناء حتى يدعى العصاة
للائمة ومنهم منتهجم على الطعن يطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكونون
من الفريقين ، واسلك طريق الاقتصاد في الاعتقاد . واعلم أن
كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار ومتواتر
الاخبار ، فلا يجب اساءة الظن أو التعصب ، لابد من تأويل ما ثبت
نقله . قصدتهم للخير لما لم يؤول ، وجواز الخطأ والسهو اجتهدا .
كانت عائشة تطالب اخفاء الفتنة ، ولكن خرجت الامور عن يدها
فأوائلها غير أواخرها ، والامسك عن الطعن عن خطأ خير من الطعن
عن صواب ، الاقتصاد ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الفاية ص ٣٩٠ —
٣٩١ ، التفتازانى ص ١٤٦ — ١٤٧ ، النسفية ص ١٤٦ ، الخيال
ص ١٤٧ ، الاسفراينى ص ١٤٧ ، المطالع ص ٢٣٥ — ٢٣٩ ، الطواليع
ص ٢٣٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٦٩ — ١٧١ ، ما جرى بين أصحاب
النبي من مشاجرة نكف عنهم ونترجم على الجميع وثنى عليهم ونسال
الله لهم الرضوان والامان والفوز والجنان . أصاب على فيما فعل
ولا يفسقون ولا يبدعون . فاذا كان الحاكم له أجران على الاجتهاد ،
فالاولى الصحابة . نقول في الجميع خيرا ونبدع ونفضال ونفسق
من طعن فيهم أو في واحد في شبهه لنصوص الكتاب ، في فضيلتهم
ومدحهم والثناء عليهم . يجب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والسكوت

كل فرقة تدافع عن نفسها ضد تهمة التفضيل التي تعنى التمسك علم
بعض الرفاق والطلوع في البعض الآخر (٢٤٩) . لذلك كان من الاوفق

عنه . تلك دماء طهر الله يدي منها أفلا أظهر منها لسانى لا مشـ
أصحاب الرسول مثل العميون ودواء العميون ترك مسـ
الانصاف ص ٦٧ — ٦٩ ، في أنه يجب تعظيم الصحابة والكف عن
سبهم والطمع فيهم . كل من طعن في حق الصحابة يتدع ، المسائل
ص ٣٨٥ ، ذكر الناس المطاعن في الأئمة الثلاثة والدلائل الظاهرة دلت
على إمامتهم وتعظيمهم . المطاعن محتملة والمحتمل لا يعارض المعلوم
قطعا بعد التمسك على الصحابة ، المحصل ص ١٧٨ — ١٧٩ ، دلائل
الجانبين متعارضة ومسألة لا يتعلق بها شيء من الأعمال . التمسك
فيها لا يخل بشيء من الواجبات . توقف السلف في تفضيل عثمان
وعلى . من علامات السنة تفضيل الشيخين . اذا كانت الأفضلية كثيرة
الثواب فلا توقف وان كانت مقدار الفضائل فالتوقف ، التفاضل ص
١٤١ ، عند أصحاب الحديث والسنة الامسك عما شجر بينهم
صغيرهم وكبيرهم ، يقدمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي .
ويثرون أنهم الخلفاء الراشدون ويرون أفضل الناس بعد النبي ، مقالات
ج ١ ص ٣٢٣ ، هؤلاء الأئمة الأربعة مجمع على عدلهم وفضلهم ، الفرق
ثلاث : (أ) اجتهدت مقابلة مع علي (ب) اجتهدت مقابلة مع معاوية
(ج) التوقف ، وللمصيب أجران وللمخطيء أجر ، الابانة ص ٦٩ .

(٢٤٩) دفاع الخياط عن المعتزلة في مواقفهم من الصحابة
ضد روايات وافتراعات ابن الراوندى . مثلا الزعم بأن النظام قال
ليس في جملة أصحاب الرسول الا وقد أخطأ في الفتيا . وقال في
الدين براهية فأحل الحرام وحرم الحلال مثل أبي بكر وهذا خطأ فالراي
ليس ضلالا بل اجتهدا لتحقيق الصلاح ، الانتصار ص ٩٨ —
٩٩ ، دفاع الخياط عن معتزلة بغداد واتهام ابن الراوندى أنهم
يتوقفون في أمر الحسين أو تفسق عبد الله بن جعفر لأخذه أمـوال
معاوية ويزيد وانفاقها في الصلاح ، الانتصار ص ١٠١ — ١٠٢ ، رواية
كاذبة ، دفاع الخياط عن تهمة ابن السراوى بطعن المعتزلة على
الصحابة وتكفيرهم إياهم ، الانتصار ص ١٠٤ ، التكفير للصحابة
من الشيعة وليس من المعتزلة ، الانتصار ص ١٢٧ — ١٢٩ ، قول
المرجئة وأهل السنة والمعتزلة واحد في قضية الصحابة ، السؤالية
لهم . أما الخلاف في التفضيل . ولكن المعتزلة تخالف من تولى النيابة
الفئة الباغية من أهل الشام ، الانتصار ص ١٣٩ ، اتهمام ابن

ادخال هذه المسألة في علم أصول الدين كلية لا للعوام ولا للخواص ، فالعوام لهم حاضرم وعقائدهم لمواجهة مشاكل عصرهم . والخواص لديهم العلم النافع لارثساد العوام . فلا تدخل هذه المسألة ضمن التعليم أو تدرج في المصنفات والآثار لان التعليم لا يكون الا بما ينفع وبما يمس بمصالح الامة في كل عصر (٢٥٠) .

ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟ وقد لا يكون التفضيل بين الافراد بل يكون بين المجموعات والاصناف أو بلفظة القدماء بين الطبقات فهناك مراتب للرفاق ، كل مجموعة سابقة في مرتبة أعلى من المجموعة اللاحقة ، فالاولون الاولون ، والسابقون السابقون . وتتفاوت مراتب الفضل في الزمان ابتداء من عصر النبوة الى عصر الخلافة . وهناك خمس مراتب : الخلفاء الاربعة ، والعشرة المبشرون بالجنة (منهم الخلفاء الاربعة أى الستة الباقيون) ، والبديريون الذين شاهدوا أحدا ، وأهل بيعة الرضوان بالحديبية . وقد لا تعنى المشاهدة الحضر الفعل بل يمكن الحضور اجرا أى من له فضل المشاركة بالمال أو بالتأيد بالنية ولكن منعه الظروف من الحضور . وقد تتداخل المراتب ويكون الانسان في الوقت نفسه خليفة ومن العشرة المبشرين بالجنة وبدرى

الراوندى للجاحظ انه يتولى الخوارج ويطعن على السلف ودفع الخياط ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٤٣ ، دفاع الخياط عن أهل السنة ضد اتهامهم بالظعن على أصحاب النبى وسلبهم السيف على أهل قول لا اله الا الله ، الانتصار ص ١٦١ .

(٢٥٠) ان خضت فيجب التأويل ، والشخص ليس مأمورا بالخوض فيه فانه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية ، وليس ما ينتفع به في الدين بل ربما ضر في الدين فلا يباح الخوض فيه الا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التى تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك . وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل . . . البيجورى ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، عبد السلام ص ١٢٧ ، الوسيلة ص ٧٠ — ٧١ ، المطيعى ص ٧٠ — ٧١ .

أحدى ومن أهل بيعة الرضوان وذلك مثل الخلفاء الاربعة . واذا كان فضل الاربعة الاوائل قريبهم من الرسول فانما كان ذلك عارضا تاريخيا ، حضيا عن طريق بيعة الامة وعقدتها على واحد منهم تباعا . وكان يمكن لعارض تاريخى آخر كالاغتيال أو الموت أو الاستشهاد أن يفسر نظام الاسبقية فى الزمان . أما العشرة المبشرون بالجنة فان ذلك يدل على مجرد التعبير عن الاستحقاق لان الحساب لهم يتعد بعد والا كان مصادرة على المطلوب ، مصادرة على حق الله حتى ولو تم ذلك من الرسول . والتبشير فى الدنيا مثل الشفاعة فى الآخرة مضاد لقانون الاستحقاق . وفضل أهل بدر هو بداية القتال بين الثورة الجديدة وبين النظام القديم ، والتحول من الدعوة السلمية الى الكفاح المسلح . أما فضل أهل أحد فهو الثبات فى القتال واستئنافه بيزيد من الظهارة الثورية دون ما نطرح لمصلحة أو كسب دنيوى . أما أهل بيعة الرضوان فهو الثبات حتى فى أضعف لحظاتها والقدرة على مواصلةها بوسائل أخرى . ولكن ماذا عن الشهداء فى كل عصر ؟ ولماذا يكون شهيد الحق نصير ثورات المحرومين والمظلومين أقل فضلا من الثوار الاوائل فى معارك الثورة الاولى ؟ وهل الانسان مسؤول عن وقت قدومه الى الدنيا والعصر الذى عاش فيه أم أن مسؤوليته فى تقبله لها فى أى عصر وجد رضى اية معركة فرضت عليه ؟ وان الاختلاف على هذا الترتيب وادخال من صلوا الى القبيلتين فى مراتب الفضل الاولى يدل على أن الموضوع كله حكم قيمة لا سنده له من الوحي أو العقل أو الواقع (٢٥١) . ربما

(٢٥١) التفضيل تارة باعتبار الافراد مثل أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، وتارة باعتبار الاصناف مثل تفضيل الخلفاء الاربعة ثم السنة الباقية من العشرة ثم أهل بدر ثم أهل بيعة الرضوان . وربما دخل بعضها فى بعض فقد يكون سابقا خليفة بدرى احدى رضوانيا كالمشايخ الاربعة ، وعثمان بدرى أجرى لا حضورا ، البيجورى ج ٢ من ٥ . عبد السلام ص ١٢٦ ، الاربعة أفضل من العشرة ، والعشرة

دل على أن التفضيل حكم قيمة أو موقف نفسى خالص ان أهل بدر ليسوا فقط من الانس بل ايضا من الجن ومن الملائكة يحاربون مع المسلمين . وقد تدخل الملائكة الذين شهدوا بدرا في التفضيل ليس فقط مع باقى الصحابة في هذا التصور التدرجى المقل للفضل ولكن ايضا مع باقى الملائكة التى لم تشاهد بدرا ، وكأن مشاهدة الملائكة لبدر قرار حر تستحق عليه الثواب وأن بلاعهم بناء على جهد وفيه مخاطره . استشهد يستحقون عليه الخلود . واذا كانت الملائكة قد تدخلت في

افضل ممن عداهم من أهل عصرهم ، وأن أهل ذلك العصر افضل ممن بعدهم وكذلك من بعدهم افضل ممن يليهم ، الغاية ص ٣٩١ ، وبعدهم الستة الباقون الى تمام العشرة ، طلحة ، الزبير ، سعد ، سعيد بن زيد بن عمر بن ثقليل ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو عبيدة . ثم البدريون ثم أصحاب أحد ثم أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية تفاوت بعضهم على بعض في الافضلية ولا نقول به لعدم التوفيق . المبشرون بالجنة ، أكثر منهم الحسن والحسين وفاطمة ، البيجورى ج ٢ ص ٤٦ ، وعند أبى موسى الاشعري الافضل الذين صلوا الى القبلتين وهو الاصح والاكثر ، وعند محمد بن كعب القرشى جماعة من أهل بدر ، عند الشعبى أهل بيعة الرضوان . خير الامة أصحاب رسول الله ، افضل الصحابة العشرة ، ومنهم الخلفاء الراشدون ، الانصاف ص ٩٧ - ٩٩ وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

عليهم قسوم كرام بررة عدتهم ست تمام العشرة
الجوهرة ج ٢ ص ٤٦ .

والسابقون فضلهم نصا عرف هذا وفي يمينهم قد اختلف
الجوهرة ج ٢ ص ٥٠ .

فالأفضل الصديق فالفاروق يليه عثمان على مسبق
فأحد فيبيعة الرضوان فأهل بدر بعدنا حفظ نقلنا
وبعدهم ست تساوا فضلا فالسابقون فوز والاحسان
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعى ص ٧٣ - ٧٤ .

فأهل بدر العظيم الشأن فأهل أحد فيبيعة الرضوان
الجوهرة ج ٢ ص ٤٧ - ٤٩ .

نصر بدر فما فضل أهل بدر ؟ وإذا كان الله أنزل على الأعداء النعاس والمطر والرعب في قلوبهم فالمعركة غير متكافئة ، فلا المنتصر قد انتصر ولا المهزوم قد هزم . وإذا كان عدد الإنس في بدر ثلاثمائة وسبعة عشر رجلا وعدد الجن والملائكة ثلاثة آلاف فالنصر يرجع للملائكة وليس لأهل بدر وقد بلغت الملائكة حدا من القوة تجعلها قادرة على اتمام النصر بأنفسها دون ما حاجة الى بشر يتطفون شاره فالملك الواحد يتلع الأرض ! ريبدو الخيال الشعبى في تصورهم عددا وعدة وركبا ولباسا والوانا . فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض مرخية على ظهورهم ، أو سود أو صفر أو حر أو خضر وكانهم على أنواع مختلفة الألوان . صوف أبيض على نواصى الخيل وأذانبها كدليل على عظمة الركب . ثم جاء جبريل على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه كقائد مبارز مبرز . رمى أحد الأعداء بحجر فكسر ربايعيته فلم يولد من نسله الا أهتم أبجر ، وكان النعيب الخلقى متوارث ، الاهتم يلد اهتما ! ثم دخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أحد المؤمنين بأسنانه فسقطت فكان أحسن الناس هتما ، وكان جبريل وهو بهذه القوة في حاجة الى من يخرج الحلقتين من وجنته من بشر فان ! وهل يصاب جبريل أصلا ؟ وانه ليصاب بحلقتين وهما أكرم من الحجارة وأكثر زينة للوجنتين . وهل هناك فرق بين هتم من حجارة قبيح وهتم حسن من نزع الاسنان للحلقتين من وجنة جبريل ؟ ويدخل الرسول مع الملائكة لاجراء المعجزات مع انه ليس الا بشر ، معجزته اعجاز القرآن . وإذا كان الرسول قد تنبأ بمواقع الشهداء على الأرض ومصارعهم فلماذا لم تحفظهم الملائكة اذا كانت قادرة على الحرب ؟ وإذا كان الرسول قد أخذ من الحصى كفا فرمى به المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا فما الحاجة الى الملائكة ام الجن أو الإنس ؟ وإذا كان الرسول قادرا على أن يقلب العرجون سيفا ، ورد الشق الى الوجه ورد العين المفقودة فالاولى كان حمايتها منذ البداية .

وذلك كله صور فنية تدل على الايمان بالنصر لتقوية العزيمة ورفع الروح المعنوية مثل تثبيت رمل الأرض كصورة للثبات تحت الاقدام . وأن اطلاعه على المستقبل ليعطى ثقة لجذده ويساعدهم على الثبات

في النزال والشدة في القتال والايان بالنصر في الحرب . واذا كان ذلك حقيقة فلماذا لم يأت للمسلمين في معاركهم وهزائمهم الاخيرة مدد من السماء كما أتى للاوائل ؟ واين كانت الملائكة في أحد ؟ ان الامر كله رغبة وتمن وثقة بالنصر . ومما يؤيد ذلك ايضا ظهور بعض المصطلحات الصوفية مثل مقام الخوف الذي كان فيه النبي ومقام الرجا الذي كان فيه الصديق نظرا لسيادة التصوف على العقائد الاشعرية المتأخرة (٢٥٢) . وقد يحدث اختزال لهذه الدرجات الخمس للفضل من الاربعة الى العشرة الى البدرين الى الاحديين الى الرضوانيين الى درجتين فقط المهاجرين ، الانصار أو الاولين من المهاجرين والاولين من الانصار دون حكم فردى على انسان بأنه افضل من انسان آخر في طبخته . وكلاهما مشهود له بالايان دون الكفر سواء قاتل في الفتنة مع هذا الفريق

(٢٥٢) كان أهل بدر من الانس وقيل ربما من الجن ، ٣٠٠٠ من الملائكة . والملائكة الذين شهدوا بدرا أفضل ، عيد السلام ص ١٢١ — ١٢٦ ، « أنزل عليهم النعاس أمنة ومطرا ، ذهبوا به الى الجبانة ، ثبت لهم رمل الارض ، يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تصدى أحد منهم موضع اشارته . « التي الله في قلوبهم الرعب » ، كان الرسول في مقام الخوف وأبو بكر في مقام الرجاء ، حضرة تسعى حضرة ، أخذ من الحمى كما غرعى بها المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا . أخذ عرجونا وقال : قاتل بهذا يا عكاشة ، فهزه فانتقلب سيفا جيدا وضرب حبيب من دى فمال شقه فقتل فيه الرسول ورده فالتأم وسالت عين قتادة فردها وكذلك عين فاتحة أنباؤه مما أخفاه الناس . الملك الواحد يطلع الارض لكنه أريد ابقاء المزية لقتال المسلمين ظاهرا فتمثلوا برجسال ببض على خيل بلق عمائمهم ببض قد أرخواها على ظهورهم ، وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حمر ، وقيل خضر . فكأنهم أنواع سيماهم الصوف الابيض في نواصي الخيل وأذنابها . وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه . رمى عتبة بن أبي وقاص بحجر كسر رباعيته فلم يولد من نسله الا أهتم أبجر ، ودخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيتاه فكان أحسن الناس هتما ، الأمير ص ١٢١ — ١٢٦ ، في بيان الأفضل من الصحابة ، أصحابنا مجمعون على أن أفضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة ثم الباقون بعدهم الى تمام العشرة ، الاصول ص ٣٠٤ .

أر ذاك أم تعدد عنها ولم يشارك فيها واعتزل الناس . وقد يزداد تفضيل المراتب ليس فقط إلى درجتين بل إلى سبع عشرة درجة طبقا للسبق إلى الإسلام بالإضافة إلى الجهاد فيه . ويظهر فضل الأفراد من خلال فضل الطبقات . ويصنف الأفراد طبقا للذكورة أو الانوثة للبلوغ أو للقرابة أو للقرشية أو القبلية . ولما صعب تحديد ذلك تاريخيا على وجه الدقة فقد وقع الاختلاف فيه . وبالنسبة للجهاد في الإسلام يصنف المجاهدون في القتال مثل أول من قتل كافرين . وكل سابق إلى الإسلام سلم على يديه آخرون يأتون في الطبقة الثانية ويأتي أبناؤهم في درجة ثالثة . ثم يأتي الأنصار في مجموعات ، وعلى فترات ، الهجرة الأولى مع الرسول والثانية حتى الوقعة الأولى والثالثة حتى الخندق والحديبية والرابعة حتى فتح مكة . وتزيد المعارك من اثنين ، بدر وأحد إلى ثلاثة بإضافة الخندق . ثم يأتي المسلمون الذين دخلوا في يوم الفتح ثم الذين دخلوا أفواجا والباب مفتوح على مصراعيه . ثم يأتي الصبية الذين أدركوا الرسول ثم الصبية الذين حملوا إليه في حجة الوداع (٢٥٣) .

(٢٥٣) عند داود الفقيه ، أصحاب الرسل وأفضلهم الأولون الأنصار ثم من بعدهم دون أن نقطع على إنسان منهم بعينه أنه أفضل من آخر من طبقته ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ ، وأجمع أهل السنة على إيمان المهاجرين والأنصار من الصحابة خلاف من قال من الرافضة أنها كفرت بترك بيعة على وقول الكاملية بتكفير على بتركه قتالهم ، الفرق ص ٣٥٩ ، في معرفة مراتب الصحابة ، الصحابة على مراتب . ١ . أعلاهم رتبة السابقون منهم إلى الإسلام . وأول من سبق منهم من الرجال أبو بكر ، ومن أهل البيت على ، ومن النساء خديجة ، ومن الموالى زيد ، ومن الحبشة بلال ، ومن الفرس سلمان . واختلفوا في على وأبي بكر فأكثر أصحاب التواريخ على أن عليا أسلم قبل أبي بكر وإنما اختلفوا في سنه وبلوغه عند إسلامه . أول من أسلم من تهيم واقد ، وهو أول مسلم قتل كافرين في دولة الإسلام . قال محمد بن اسحق أول ذكر آمن بالرسول على ثم زيد ثم أبو بكر ثم أسلم على يدى أبي بكر عثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص ثم دخلت الناس أرسالا في الإسلام . وإن أول من أسلمت من النساء خديجة قبل على وأبي بكر ثم عاتكة بنت الخطاب وأسماء بنت أبي بكر وعائشة وأسماء بنت عيسى ٢ . الذين أسلموا

والحقيقة ان مقاييس الاسبقية الى الاسلام يحكمه عارض تاريخى بقدر ما تحكمه الارادة الحرة . ويشمل العارض التاريخى الميلاد والوجود فى الزمان والمكان والقبيلة والصدفة التى لا دخل للارادة الحرة فيها . كما ان الاسبقية قد تتعارض أحيانا مع الاستحقاق . فقد يكون لآخون سبق نفسه ولكن يبايع أحدهما الامام الجائر بينما يستشهد الآخر فى قتاله (٢٥٤) .

د — هل هناك تفضيل بين القرون ؟ ويبدأ السقوط التدريجى فى

الانهيار نحو مزيد من الانحدار وذلك بالانتقال من الصحابة الذين شاهدوا

عند اسلام عمر عندما حمل الرسول الى دار الندوة وهم اصحاب دار الندوة ٣ — اصحاب الهجرة الاولى للحبشة ، عثمان مع امراته رقية وابو حذيفة والزبير وحمة وجعفر مع امراته أسماء وولدت عبد الله ، ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف هربا من المشركين وولد لهم ٨٢ رجلا ٤ — اصحاب العقبة الاولى بايعة جعاعة يقال فيهم فلان عقبى ١٢ رجلا من الانصار وبعث الرسول لهم مصعبا ليصلى بالمدينة ويقرأ القرآن ٥ — اصحاب العقبة الثانية وأكثرهم من الانصار ، ٧٠ رجلا معهم امرأتان ذهب اليهم الرسول وهو مع عمه العباس على دين قومه وأخذ عليهم الميثاق ٦ — المهاجرون مع الرسول الى المدينة ومن أدركهم بقباء قبل الدخول ٧ — المهاجرون بين دخول الرسول المدينة وبين بدر ٨ — البديريون ، ٣١٣ رجلا كعدد الرسل من الانبياء وكعدد من ثبت مع جالوت فى حربه ، وقد ورد فيهم « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ٩ — المهاجرون بين الخندق والحديبية ١٢ — اصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة ١٣ — المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة منهم ابو هريرة وخالد وعمر وطلحة والعباس « ياعم ختمت بك الهجرة كما فتحت لى النبوة » ١٤ — الذين أسلموا يوم فتح مكة ومنهم ابو سفيان ١٥ — الذين دخلوا فى دين الله أفواجا ١٦ — صبيان أدركوا الرسول ، الحسن او الحسين وعبد الله بن الزبير ، ولهم روايات قليلة ١٧ — صبيان حملوا اليه عام حجة الوداع ، محمد بن أبى بكر ، وقوم راوا الرسول فحسب ، والخضرمون الذين لم يروا الرسول ، الاصول ص ٢٩٨ — ٣٠٣ .

(٢٥٤) وذلك مثل الحسن الذى بايع معاوية والحسين الشهيد

الذى قتله يزيد .

الرسول الى التابعين الذين شاهدوا الصحابة الى تابعى التابعين الذين شاهدوا التابعين . وهى ثلاثة اجيال متتابعة ، الجيل الاول وهبـه جيل الصحابة ، تلوه جيلان آخران ، جيل التابعين وجيل تابعى التابعين . وعندما تسقط الامامة من العقائد المتأخرة يدخل الموضوع كملحق للنسوة . وقد يمثل اعتبار الصحابة بهذا المعنى ورثة النبوة بالرغم من الانحدار التدريجى بعد الغرور باعتبارهم ورثة الانبياء خاصة وأن لا أحد منهم يكفر نفسه أو يخطئها . ويمثل كل جيل قرناً فيكون خير القرون قرن الرسول ثم القرن الذى يليه . وإذا كان القرن مائة عام فإن الصحابة والتابعين فى القرن الاول ، وتابعى التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين ابتداء من القرن الثانى . فكل قرن يضم جيلين لو كان نضج الانسان يتم وهو فيها بين الاربعين والخمسين . وسمى القرن قرناً لانه يقرن امة بأمة ويواصل جيلاً بجيل . فلتابع القرون انما يعنى تتابع الاجيال وتواصلها بالرغم من علاقة التدهور والانحدار ودمسار السقوط جيلاً بعد جيل ، وقرناً بعد قرن . ولا يشترط تساوى الاجيال فى الزمان . فاذا كان طول الصحبة شرط الصحابى مع النبى فانه لا يكون بالضرورة شرط التابعى مع الصحابى . لذلك اختلفت القرون فى الطول ، اطولها قرن الصحابى الذى يزيد على مائة عام ، وأوسطها قرن التابعى الذى يبلغ السبعين عاماً وأقصرها قرن التابعى الذى يبلغ الخمسين عاماً . وكلما توالى القرون قلت المدة لرسوخ العلم واحتواء الرواية وسهولة جمعها وتدوينها جيلاً بعد جيل وقرناً بعد قرن . وبلغت العصر كلما توالى الاجيال كلما ازدادت سرعة الاتصال ونقل المعلومات وقلت المدة وانتشر الخبر (٢٥٥) . وقد تذكر مراتب

(٢٥٥) مما يجب اعتقاده أن الصحابة أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم اتبع التابعين ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، البيهقورى ص ١٤ ، الجوهره ص ١٢ ، رتبة التابعين تلى رتبة الصحابة . التابعى من اجتماع بالصحابى دون اشتراط طول الاجتماع كما فى الصحابى مع النبى .

التابعين بالاسماء وزيادة في التفضيل او بالنسب مع ان القرابة ليست
مقياسا في التفضيل . وقد ترتبط مراتب التابعين في آخرها بمراتب العلماء
لما كانوا حملة العلم كما ترتبط في أولها بمن أدرك العشرة المشيرين
بالجنة ، كلهم أو بعضهم . وقد تكون الغاية من التفضيل عدم الخلط
في الروايات خاصة في الاسناد الذي يتطلب معرفة عصور الرواة
ازمانهم (٢٥٦) . وقد يتحول الحساب التفصيلي الى حساب اجمالي

رتبة اتباع التابعين تلي رتبة التابعين من غير تراخ كبير . ويسمى القرن
قرنا لانه يقرن أمة بأمة وعالما بعالم . ثم جعل اسما للوقت أو لاهله .
قرن الرسول ١ — ١٢٠ سنة ، وقرن التابعين ١٠٠ — ١٢٠ سنة ،
واتباع التابعين من ١٧٠ — ٢٢٠ سنة ، عبد السلام ص ١٢٠ ،
وأصحابه أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ما عدا الانبياء والرسل .
ترجيح رتبة من لازمه وقاتل معه ، مما يجب اعتقاده ان أصحابه
أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم اتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ —
٧٢ ، مما يجب اعتقاده أيضا أن قرنه أفضل القرون ثم القرن الذي
بعده ثم القرن الذي بعده ، البيجوري ص ١٤ ، « خير القرون
قرنى ... » ، الانصاف ص ٦٦ — ٦٧ ، الامامة ص ٣٢٢ — ٣٢٧ ،
وقد قيل شعرا :

وصحبه خير القرون فاستمع فتابعى فتابع لمن اتبع
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعى ص ٧٣ — ٧٤ .

يليهـم بقية الصحابة وبعدهم تابعون في الهداية
فتابعهم بعديا فطين فهذه الثلاثة قرون
الجوهرة ج ٢ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢٥٦) أفضل التابعين أولى القربى وأفضل التابعيات حفصة
بنت سيرين ، البيجوري ص ٤٥ ، في بيان مراتب التابعين . وفائدة
هذه المسألة أن من لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه أمر
بعضهم فظنه صحابيا جعل مرسله مسندا وربما ظنه من اتباع
التابعين فبخس خطه . وهم على خمس عشرة طبقة ، أعلاهم طبقة من
أدرك العشرة الذين شهد لهم الرسول بالجنة أو أدرك أكثرهم ...
وآخرهم في الطبقة من لقي أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله

وتصبح الخلافة استمرارا للنبوّة بعدها يسقط التاريخ مباشرة في خط منكسر دون ما تدرج ، فاما خلافة واما ملك عضود . فالخلافة نيابة عن النبوة في عموم مصالح المسلمين ، وتوقف بنهاية الخليفة الرابع ، وبعدها تتحول الى ملك عضود . لذلك كان للخلفاء الاربعة الفضل على باقى الصحابة لرعايتهم مصالح المسلمين وتدبير شؤونهم . فالمملوك والامراء يضرون بالرعية ولا يرعون الا مصالحهم الخاصة ، لم يأتوا ببيعة من الامة بل وراثة وملكاً (٢٥٧) . واذا ما تم حساب الواقع

==
بن ابنى او في اهل الكوفة ان السائب بن يزيد من اهل المدينة او عبد الله بن الحرث من اهل الحجاز او ابا امامة الباهلى من اخطأ الشام . ومن المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يرزقوا لقاء النبى ... وقد عد في التابعين قوم ولدوا في زمان النبى ولم يسمعوا عنه ... وطبقة بعدهم قوم التابعين ولم يصح سماع احد منهم عن احد من الصحابة .. وطبقة بعدهم قوم من اتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة .. الاصول ص ٣٠٤ — ٣٠٦ .

(٢٥٧) مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعدها خاليا من الامام بعد الخلفاء الراشدين غتفقد الامة ، وتبوت ميتة جاهلية ، التفتراني ص ١٤٣ ، عند اهل السنة والاستقامة كان ابو بكر بعد النبى ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وأن الخلافة بعد النبوة ثلاثون سنة مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الخلافة وهى النيابة عن الرسول في عموم مصالح المسلمين من اقامة الدين وصيانة المسلمين ، القدرة مدتها « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وهذا صريح ان الامة الاربعة افضل من الصحابة لان هذه المدة كانت دور ولايتهم . الى هذا التفضيل ذهب الجمهور ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الخلافة ثلاثون سنة ثم بعد ملك وامارة ، النسفية ص ١٤٢ ، الخلافة فى اتمى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك ، خلافة ابى بكر وعمر وعثمان وعلى ثلاثون سنة ، الابانة ص ٦٩ ، افضل الصحابة النفر الذى ولى الخلافة العظمى وهى النيابة عن النبى فى عموم مصالح المسلمين وقدرها ثلاثون سنة « الخلافة بعد ... » لان الملوك يضرون بالرعية ، البيجورى ج ٢ ص ٢٥ — ٤٦ ، وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

وخيرهم ممن ولى الخلافة
الجوهرة ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

بالسنتين ، مدة الخلفاء الاربعة لقاربت على الثلاثين سنة بالشهر وباليوم ، سنتان وثلاثة اشهر وعشرة أيام ، والثاني عشر سنين وستة اشهر وثمانية ايام ، والثالث احدى عشر سنة وعشرة شهور وتسعة ايام ، والرابع أربع سنوات وتسعة اشهر وسبعة ايام فيكون المجموع تسعة وعشرين عاما وخمسة اشهر وأربعة ايام (٢٥٨) . ولما لم تكتمل المدة ثلاثين سنة تماما كان لزاما اضافة أحد الائمة من اولاد الخليفة الرابع الذى انتهى ببيعة الامام الجائر أو أحد الخلفاء الآخرين المشهود له بالحق والعدل وبأنه أعاد سيرة الخلفاء الراشدين ! والأشكال الاعظم في ادانة التاريخ مما يسبب حرجا لمبررى الانظمة السياسية الذين يريدون الحاقها بالنبووة والخليفة انتسابا الى الرسول ، أو استمرارا للخلفاء الراشدين . فيخفف القطع الى الاحتمال أو يخفف كمال الخلافة بخلافة ناقصة ولكنها ليست الملك العضود ! وبهذا التبرير يستطيع ملوك اليوم وأمرأؤهم ايجاد نسب لهم بالنبي أو صلة لهم بالخلفاء الراشدين . ان الامر كله لا يعدو مجرد تعويض نفسى عن هزائم العصر ومقارنتها بانتصارات الماضى . ولما كانت امكانيات العمل فى الحاضر مستغلقة تم

(٢٥٨) الخلفاء الاربعة ، أبو بكر سنتان وثلاثة اشهر وعشرة ايام ، وعمر عشر سنين وستة اشهر وثمانية ايام ، وعثمان احدى عشر سنة وأحد عشر شهرا وتسعة ايام ، وعلى أربع سنين وتسعة اشهر وسبعة ايام فيكون المجموع تسعة وعشرين سنة وخمسة اشهر وأربعة ايام . فلم تكتمل المدة الا بأيام الحسن بن على . ولهذا قال معاوية : أنا أول الملوك ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ ، الاول الذى بايع امام البغى الحسن بن على والثانى الذى أرجع سيرة الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز . وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الأمة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض الرواية كعمر بن عبد العزيز . ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة ، وبعدها قد يكون وقد لا يكون ، التفتازانى ص ١٤٢ ، ان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لا يقتضى أن يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة . فالأظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبهه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش ضبطا شبيها بزمان الخلافة ، الاسفراينى ص ١٤٢ .

الانفتاح على الماضي ، وظهر هذا التصور المنهار للتاريخ المتساقط المتهاوى
المعمور تدريجاً أو انكساراً . والحقيقة أن لكل عصر روح ، ولكل نظام
سياسي أسس ، ولا توجد روح لكل العصور ولا نظام لكل الأزمان . لو
كان المقياس في التفضيل هو الصحة فانه يمكن للمعاصر اليوم أن يكون
من رفاق الرسول وصحبه شعورياً يتمثل بقيمته وأخذ سلوكه قدوة .
وقد يكون التابعى أفضل من الصحابى ، وقد يكون تابع المتابعى
أفضل من التابعى ، وقد يكون إيمان مسلم اليوم أقوى وأعمق من إيمان
مسلم الأمس . وهل يقل الشهيد في الأرض المغتصبة اليوم الذى يفجر
نفسه مع المتفجرات في حصون العدو عن إيمان المسلمين الأوائل ؟
وماذا عن جندي اليوم الذى يقف أمام الإمام الجائر بشدقة ينهى بها
حكم الخيانة ونظام العمالة والتبعية ، ويحمى شرف أمة ، ويزيح عار جيل
بأكمله ؟ وما ذنب الأواخر انهم لم يولدوا في زمن الأوائل والميلاد عرض
تاريخي لا يدخل في نطاق حرية الإرادة وبالتالي يكون خارج الاستحقاق ؟
تقوم الإمامة في التاريخ إذن على نظرية في التدهور ، في البداية كان
الكمال والوحدة والفضيلة وفي النهاية كان النقص والتجزئة والرديلة .
وإذا كانت رؤية النبوة هكذا فهل هي نبوة أم معرفة بقوانين التاريخ
بالتطور ؟ إذا كان النبي مجرد مبلغ للوحي وليس منبأ بالمستقبل فان
تسار الخلافة الى ملك عضود يكون أقرب الى استقراء الحوادث وسبر
التاريخ ومعرفة قوانينه . فكل ثورة تتحول الى ثورة مضادة . وكل
نظام حديد ينتهى وينكسر بمخلفات النظام القديم . أن التفضيل على
هذا النحو المنهار إنما يقضى على تعددية النماذج . فكل صحابي نموذج
في السلوك ورؤية في العمل لا فضل لاحدها على الأخرى . قد يوجد
نموذج يعطى الأولوية للمثال على الواقع ، وللمبدأ على الحالة الخاصة ،
وهو نموذج صالح في بعض الاوقات والظروف التاريخية . وقد يوجد
نموذج آخر يعطى الأولوية للواقع على المثال وللجمالية الخاصة
على المبدأ ويكون صالحاً أيضاً في ظروف تاريخية أخرى . فكلاهما
صحيح نظراً . وكلاهما يطبقان عملياً في لحظتين تاريخيتين مختلفتين .
أما التفضيل بمعنى المراتب واختلافهما بين الأعلى والأدنى أو بين السابق

اللاحق ، بين السلف والخلف فانها يقوم على التصور النهري للعالم الذى نتج عن الاشراق والذى صبت فيه الاشعرية المزدوجة بالتصنيف وعلوم الحكمة . ان الافضية لا تكون بين فرد وفرد أو أمير وإمير بل بين نظام ونظام بمقدار ما يحققه كل نظام من رعاية لمصالح الناس وحفاظ على وحدة الأمة . لذلك ظهرت تصورات أخرى للتاريخ تضع الافراد على المستوى نفسه ابقاء على التعددية أو تصور آخر عكسى يجعل الخلف أفضل من السلف والمقرن المتأخر أفضل من الرقن المتقدم . فوزاءهم تراث طويل وتجارب سابقة وأمامهم رصيد ضخم من التجارب الشخصية وخبرات الاجيال (٢٥٩) . ولكن هذه التصورات البديلة المتعددة النماذج الارتقائية الاتجاه لم تستقر في وعينا القومي لأنها لم تكن التصور الغالب في الذات لانه كان تصور المعارضة في حين كان التراث تراث سلطة . ولم يستقر هذا التصور الارتقائي الا في أحد جوانب الوعي في الامم المجاورة على نحو أسطوري عن طريق انتظار الامام الغائب الذى سيكون بيده سبيل الخلاص .

هـ - هل هناك تفضيل بين العلماء ؟ وإذا كان العلماء ورثة الانبياء

كما أن الخلفاء نيابة عنهم في مصالح الأمة وقع تفضيل أيضا بين العلماء . فهل يأتى العلماء بعد الرسل باعتبار أنهم ورثة الانبياء أم بعد الخلفاء الاربعة أم بعد العشرة المبشرين بالجنة أم بعد أهل بدر أو أحد أوبيعة الرضوان ؟ وأي علماء أفضل ، علماء الاول أم الثانى أم الثالث أم علماء

(٢٥٩) ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة . ذهب آخرون الى تساوت بقية القرن بالسبقية فكل قرن أفضل من الذى بعده الى يوم القيامة ، القرون المتأخرة وأكثرهم ثوابا ، البيجورى ص ٤٥ ، وقد قيل في هذا المعنى أيضا شعرا :

هذا وقوم فضلوا وفاضلوا وبعضه كل بعضه قد يفضل
الجوهرة ص ١٢ .

الامة الى يوم الدين ؟ وای علماء وفى اى علم ؟ العلوم النقلية أم العلوم العقلية ، أم العلوم النقلية العقلية ؟ وهل أفضل فى درجة العلم أم فى فضائل أخرى ترخر بها مصنفات العلم والعلماء ؟ وما هو موقفهم ؟ التقليد أم التجديد ، التبعية أم الاستقلال ، التردد أم اعادة البناء ، التكرار أم الخلق والابداع (٢٦٠) ؟ وهل يمكن رصد كل العلماء حتى يوم الدين حتى يكون الحكم بالفضل جامعاً مانعاً شاملاً صادقاً والا كان مبتسراً على علماء قرن أو قرنين ؟ فى كل الاحوال تنتهى الامامة بأحكام العلماء والائمة اى فى الامامة العلمية لا السياسية . قد يغلب أحيانا ائمة الفقه ، فالدين عقيدة وشريعة ، وقد يظهر علماء الكلام وكبار الصوفية دون تصنيف دقيق للعلم والعلماء ولكن يكشف عن ازدواج الاشعرية بالتصوف وارتباط الفقه بالحديث وظهور علوم النحو والبلاغة وبالتالي مزج العلوم النقلية مثل الفقه والحديث بالعلوم النقلية العقلية مثل الكلام والتصوف وظهور بعض العلوم الانسانية كالنحو والبلاغة ، لا تذكر علوم القرآن والتفسير والسيرة ضمن العلوم النقلية . ولا تذكر أيضا علوم الجغرافيا والتاريخ ضمن العلوم الانسانية . أما العلوم العقلية الخالصة

(٢٦٠) فى بيان أحكام العلماء والائمة ، الاصول ص ٢٩٤ - ٣١٧ ، وقد قيل شعراً :

مالك وسائر الائمة كذا أبو القاسم هداة الامة
فواجب تقليد حرماتهم كذا حكى القوم بلفظ فيهم
الجوهرة ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ .

فمن هو أبو القاسم ؟ قيل عالم قبل الشافعى ، ابن عباد ، أبو حنيفة (علماء فارس) ، وبعد الائمة الاربعة : مالك ، الشافعى ، أبو حنيفة ، ابن حنبل ، الليث ، داود ، سفیان الثورى ، اسحق بن راهوية ، الطبرى ، سفیان بن عيينة ، الاوزاعى ، الاشعرى ، الماترىدى ، الجنيد سيد الصوفية وكان على مذهب أبى ثور صاحب الشافعى . مالك من هذه الامة فى الفروع والاشعرى فى الاصول والجنيد فى التصوف . ومن لم يستطع الاجتهاد عليه التقليد ، هل يجوز تقليد واحد بعينه ؟ البيجورى ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ ، عبد السلام ص ١٢٧ - ١٢٨ .

الرياضية ، الطبية فتختفى تماما . ربما لان بعض هذه العلوم لم يكن قد ظهر أو انتظم بعد وربما لان العلوم المذكورة اقرب الى العلوم النقلية في مجموعها من العلوم العقلية . ويذكر ترتيب السلطة ويختفى علماء الفرقة الضالة أى تراث المعارضة ويضرب دوله مؤامرة الصمد والنسيان (٢٦١) . وفي عرض كل علم تظهر غايتان . الاولى تاريخية أى ترتيب العلماء طبقا للطبقات والعصور فهذا أولهم من الصحابة وذلك أولهم من التابعين أو طبقا للعلوم الأخرى . فهذا أولهم من المتكلمين وهذا أولهم من الفقهاء وأئمة الحديث . وهو تاريخ مذاهب أى من وجهة نظر الفرقة الناجية وحدها فرقة السلطة فى مقابل الفرقة الضالة ، وهى فئق المعارضة بكل صنوفها ، العلنية منها والسرية ، الداخلية منها والخارجية . وتذكر أسماء العلماء وعناوين مصنفاتهم . والغاية الثانية مذهبية عقائدية إنفد عقائد الفرق المخالفة وتنفيذ مذاهبها وكلها أحكام قيمة من وجهة نظر السلطة القائمة التى تعتبر نفسها الفرقة الناجية . فيستعمل سلاح الالقب ، فالمعارضة اما قدرية تنكر القدر أو خارجية تخرج على الامام أو غلاة روافض تتطرف وترغض . وتذكر اقوالها بلفظ « زعم » أو « ادعى » فى حين أن الفرقة الناجية أهل السنة والاستقامة أو أهل الحق أو أصحاب الحديث أو الجمهور أى الغالبية فى مقابل الأقلية . كما تذكر أسماء المصنفات فى الرد على الفرق المخالفة والفتاوى من فقهاء السلطان بتحليل دمائهم ! وينتزع منها آية شرعية فى العقائد ، وينكر عليها انتسابها الى الامام الرابع أو الى الصحابة حتى تبدو خارجية أو هلمشسية أو دخيلة أو منحرفة . والغاية من هذا التاريخ كله هو تشويه الخصوم السياسيين حتى يسهل بعد ذلك عزلهم عن الناس والتخفيف من آثارهم على الحياة العامة باستهمال

(٢٦١) يذكر البغدادى أئمة الدين فى علم الكلام وأئمة الفقه من أهل السنة والجماعة وأئمة الحديث والاسناد ، وأئمة التصوف والاشارة ، وأئمة النحو واللغة ، ولا يذكر الا ترتيب علماء أهل السنة ، الأصول ص ٣٠٩ — ٣١٧ .

سلاح التكفير والتضليل . والاعتماد على آراء الفقهاء وأئمة الحديث وبتسلطهم في نقد الخصوم من المتكلمين يهدف أساسا الى العامة الذين في تصورهم أن الفقهاء على حق والمتكلمين على باطل . فاذا ما تصدى الفقهاء المتكلمون من الفرقة الناجية الى متكلمي الفرق الضالة فان الحق يتصدى للبطل ! كما يضم الى الفقهاء بعض الصوفية والادباء الشعراء لما لهم من ثقة عند الناس وبالتالي يشتد الحصار حول الخصوم العقلانيين العنيدين صعبى الفهم والكلام . وان حددت المناظرات في مجلس السلطان لتدل على استعمال السلطة لفقهاءها ضد الخصوم ، وان السلطة السياسية هي الحكم الفصل في خصومات المتكلمين . فالعقائد تدور في اللعبة السياسية والخلاف بين المذاهب انما يدور حول كرى الحكم ، ويحرسه عسكر السلطان . ويبرز فقيه السلطان الاول ومؤسس مذهب السلطة يزعم الفرقة الناجية على انه هو الحق والسلطة والدين ، وأن الامة كلها تابعة له . وأن كل من دونه خارج عليه . وتلاميذه هم القضاة الذين يفصلون بين الحق والباطل ويحكمون في منازعات الخصوم . وما داموا قد حكموا بتضليل الفرق المخالفة فانهم لا يخطئون . واذا كانوا يحكمون في المناطق النائية حتى الحدود والشعور فالاولى أن تؤخذ احكامهم في المناطق القريبة وفي المدائن في قلب البلاد . واذا كان من تلاميذه كبار المفسرين والمؤرخين فالاولى بالتلذذ عليه والسمع اليه عامة الناس (٢٦٢) . ومن ترتيب ائمة الفقه يظهر

(٢٦٢) في ترتيب ائمة الدين في علم الكلام . أول متكلمي اهل السنة من الصحابة على مناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة . ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراعته منهم ومن زعيمهم المعروف بعبد الجهنى . وادعت القدرية أن عليا كان منهم وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزال أخذ مذهبهم من محمد وعبد الله بن علي وهذا من بهتهم . ومن العجائب أن يكون ابننا على قد علمنا واصلنا رد شهادة على وطلحة والشك في عدالة علي ، اغترأ ، وهما علماء ابطال

مجموع الفقهاء على عقائد الفرقة الناجية ، فرقة السلطة ابتداء من

شفاة على وشفاة صهر المصطفى ، وأول متكلمي أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن ثم الحسن البصري وقد ادعته القدرية فكيف يصح لها هذا مع رسالته إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ومع طرده وأصلا عن مجلسه عند اظهار بدعته ، ثم الشعبي وكان أشد على القدرية ثم الزهري وهو الذي أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية . ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض وهو الذي قال : أرادت المعتزلة أن توجد ربها فالحقت ، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها . وأول متكلميهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي . فان أبا حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب « الفقه الأكبر » . وله رسالة أملاها في نصره قول أهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل ولكنه قال انها تصلح للضدين ، وعلى هذا قوم من أصحابنا ، وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وللشافعي كتابان في اللام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء . وذكر طرفا من هذا النوع في كتاب القياس وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء . فأما المريسي من أصحاب أبي حنيفة فانما وافسق المعتزلة في خلق القرآن واكفرهم في خلق الأفعال . ثم من بعد الشافعي تلاميذه الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي وحرملة البويطي وداود الإصبهاني . وعلى كتاب المريسي في المقالات معول المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء . وعلى كتبه في الشروط وفي علل الحديث والجرح والتعديل معول الفقهاء وحفاظ الحديث وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمي أصحابنا وفقهائهم وصوفيتهم . ولداود صاحب الظاهر كتب كثيرة في أصول الدين مع كثرة كتبه في الفقه (ابنه أبو بكر جامع بين الفقه والكلام والأصول والأدب والشعر) . وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة في هذه العلوم وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة وهو أشبع من نقض ابن الراوندي عليهم . فأما تصانيفه في الفقه فالله يحصيها . ومن متكلمي أهل السنة أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر على المعتزلة في مجلس المأمون ونقضهم ببيانه وأثار بيانه في كتبه وهنوا

العشرة المشرين بالجنة والفقهاء الاربعة الذين اجمعوا جميعا على اى السلطة . فالعشرة لهم الآخرة والاربعة لهم الحكم فى الدنيا وبالتالي تكون عقائد السلطة قد فازت بالدنيا والآخرة فى آن واحد . واذا حدث خلاف بين الاربعة اختلفت الامة واذا حدث اتفاق بينهم اتفقت الامة . ومادامت الامة قد اجمعت على عقائد الفرقة الناجية وتكفير الفرق

=
أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل . ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد عبد العزيز الكلى الكتاني الذى فضح المعتزلة فى مجلس المأمون وتلميذه الحسين بن الفضل العجلي صاحب الكلام والاصول ، وصاحب التفسير والتأويل وعلى نكته فى القرآن معول المفسرين . وهو الذى استصحبه عبد الله بن طاهر والى خراسان ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد أيضا الجنييد شيخ الصوفية وامام الموحدين . وله فى التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية . ثم بعدهم شيخ النظر وامام الأفلاق فى الجدل والتحقيق أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري الذى صار شحا فى حلق القدرية والنجارية والجهمية والجسمية والروافض والخوارج . وقد ملأت الدنيا كتبه . وما رزق أحد من المتكلمين من التبغ ما قد رزق لان جميع اهل الحديث وكل منهم لم يتمعزل من اهل الراى على مذهبه . ومن تلامذته المشهورين أبو الحسن الباهلى وأبو عبد الله بن مجاهد اثرا تلامذة هم الى اليوم شحوش الزمان وائمة العصر كآبى بكر محمد بن الطيب قاضى قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسائر حدود هذه النواحي ، وأبى بكر محمد بن الحسين بن فورك وأبى اسحق ابراهيم بن محمد المهرانى . . . وقبلهم أبو الحسن بن مهدي الطبرى صاحب الفقه والكلام والاصول والادب والنحو الحديث . ومن آثاره تلميذ هـ ثل أبى عبد الله الحسين بن محمد البزازى صاحب الجدل والتصانيف فى كل باب من الكلام . وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم على الخصوص والمعجم أبو على الثقفى . وفى زمانه كان امام اهل السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى علم الكلام على مائة وخمسين كتابا . وتصانيف الثقفى ونقوضه على اهل الاهواء زائدة على مائة كتاب . وقد ادركننا منهم فى عصرنا أبا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضى القضاة ومحمد بن الحسين بن فورك وابراهيم بن محمد المهرانى والحسين بن محمد البزازى وعلى منوال هؤلاء الذين ذكرناهم شيخنا وهو لاحياء الحق كل وعلى أعدائه غل ، الاصول

الضالة فعلى هذا النحو تكون الامة . فاذا ما حدث خلاف بين الفقهاء فإنه لا يكون فى اصول الكلام بل فى غرور الفقه . وبالتالى لا يحدث خرق للإجماع على عقائد الفرقة الناجية . فاذا ما حدث خلاف فى اصول العقائد فإنه لا يحدث فى العقليات بل فى السمعيات مثل الايمان هل هو مجرد اقرار ومعرفة أم يصحبه تصديق وعمل أو فى موضوع من العقليات يتم التفويض فيه والتسليم يعجز العقل عن معرفة كنه الاشياء . وقد اقتصر الفقهاء لعقيدة الفرقة الناجية وأبطلوا قول الخصوم فى الاستطاعة وخلق الافعال حتى يتم استسلام الناس لقوى خارجية عنهم يصعب بعد ذلك معرفة أيها من الله وأيها من السلطان . وأكبر الخصوم مراسى هى المعارضة العقلية العلنية الداخلية التى تتطلب المواجهة بالحجة علنا وأمام الناس . فالإجماع مع الفرقة الناجية والتفرق والخروج والاختلاف مع الفرق الضالة . وان حكم أئمة الفقه زهم الاصحاب فى أهل الاهواء هو عدم جواز الصلاة خلفهم وريد شهادتهم لانهم زنادقة! (٢٦٣) وفى ترتيب أئمة الحديث والاسناد يظهر

(٢٦٣) فى ترتيب أئمة الفقه من أهل السنة والجماعة . نص فقهاء الصحابة على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبى بالجنة كانوا فقهاء . وأربعة من الصحابة تكلموا فى جميع أبواب الفقه وهم على وزيد وابن عباس وابن مسعود . وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا فى مسألة على قول فالأمة فيها مجمعة على قولهم غير مبتدع لا يعتبر خلافه فى الفقه . وكل مسألة اختلف فيها هؤلاء الأربعة فالأمة فيها مختلفة . وكل مسألة انفرد فيها على بقول عن سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبى ليلى والشعبي وعبيدة السلماني . وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول أتبعه مالك والشافعي فى أكثر . وتبعه خارجة بن زيد لا محالة . وكل مسألة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس سعيد بن جبير . وكل مسألة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والاسود وأبو ثور ثم من بعض الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم . . وقد قال مالك قول هؤلاء السبعة إجماعا اذا اجتمعوا على قول واحد . ومن بعدهم أئمة الأئمة فى الفقه مثل الأوزاعي ومالك والثوري والشافعي وأبو ثور وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلامذة هؤلاء فى الفقه

علماء الفرقة الناجية على أنهم حملة العلم ونقلة الرواية فيوثق بهم على أساس أنهم ورثة الانبياء . وهم أصحاب التصانيف والتأليف في الرد على أهل الأهواء وهم أهل الجرح والتعديل والثقة العدول وبالتسليم تقبل شهادتهم ويتم التسليم بأحكامهم ضد المدلسين الضعفاء ، أهل الأهواء (٢٦٤) . أما ترتيب أئمة التصوف والإشارة . فهم في مجملهم ما

على سمت الحديث . فلما الذين وافقوا في أصول الكلام وخالفوه في فروع الأحكام فأبو حنيفة وابن أبي ليلى ومن في طبقتهم من أهل الرأي . وأصل أبي حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا في مسألتين . أحدهما أنه قال في الإيمان أنه أقرار ومعرفة والثانية قوله بأن لله ماهية لا يعرفها إلا هو كما ذهب إليه ضرار . وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذي سماه « الفقه الأكبر » على المعتزلة ونشر فيه قوله أهل السنة في خلق الأفعال وفي أن الاستطاعة مع الفعل إلا أنه يصلح للضدين . وهذا قول أصحابنا . وقال أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وقال محمد بن الحسن من صلى خلف القدرى المقاتل بخلق القرآن يعيد صلاته . ورد مالك شهادة أهل الأهواء كلهم . وقد أشار الشافعى إلى ذلك في كتاب القياس ، الأصول ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢٦٤) في ترتيب أئمة الحديث والاستناد . هؤلاء على طبقات . فطبقة التابعين منهم أربعة وهم ... وعد فيهم وكان قد أدرك أنس ... والفقهاء السبعة من التابعين في هذه الجملة فانهم كانوا مع فقههم أئمة في الحديث ، ومن طبقة اتباع التابعين منهم ... وفي الطبقة التى بعدهم الشافعى وابن حنبل .. وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل . وقد ذكر الشافعى أهل هذا العلم في كتاب « الرسالة » وصنفه لعبد الرحمن المهدي وعلى بن المدين هو الذى أكثر تصانيفه في هذا الباب فمنها كتاب الاسامى والكنى ، كتاب الضعفاء ، كتاب المدلسين ، كتاب الطبقات ، كتاب علل المسند ، كتاب الوهم والخطأ ، كتاب قبائل العرب ، كتاب التاريخ ، كتاب الثقات ، كتاب اختلاف الحديث ، كتاب الاسامى الشاذة ، كتاب تفسير غريب الحديث ، كتاب مذاهب المحدثين . وعلى كتب يحيى معول أهل الحديث في الجرح والتعديل ، واسحق بن راهوية أملى مسنده الكبير .. البخارى صاحب المسند والتاريخ وكتاب الضعفاء ... مسلم صاحب المسند والكتب العشرة والطبقات والاقران والعلل والاسماء والكنى والتواريخ ،

يزيد على الالف وليس من بينهم أهل الاهواء الا ثلاثة حلولى واتحادى وهو ما لا تقبله العامة ، ومعتزلى طرده الصوفية من بينهم كما يطرد الطيب الخبيث ! ولما كان الصوفية أئمة العامة والمسيطرين عليهم في الطرقات والزوايا فان كلامهم مسموع ورأيهم صائب . وهم أهل التصوف والاشارة الذين يفهمون ما لا يفهمه غيرهم وبالتالي كانت الثقة بهم أعظم لعلومهم الدينية التى لا يجوز الاعتراض عليها (٢٦٥) . أما ترتيب أئمة النحو واللغة فهم أولا جميعا من الفرقة الناجية ولا أحد منهم من الفرق الضالة . وكل تصانيفهم في الهجوم على المعارضة العقلية العلنية الداخلية . وان كل من يجالسها أو يخاطبها أو يصادقها أو يتأثر بها فهو مذموم مكروه مثلها ، تهمه يجب الدفاع عنها . وأهل اللغة والادب مثل الصوفية قرييون من العامة . فاذواق العامة في اللغة والادب لا تقل عن اذواقها الصوفية . وبالتالي يمثل علماء اللغة والنحو سلطة أدبية يمكن بعدها الثقة بهم وتصديق احكامهم على أهل الاهواء (٢٦٦) . وبالإضافة الى هذا كله فان كل أهل الثغور أى حدود

المرزوى صاحب اختلاف العلماء . . محمد بن اسحق بن خزيمة مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين ثم رجع الى موافقة منه لهم . . . وكل من ذكرناهم وخبرناهم مكفرين من أهل القدر وسائر الاهواء والبدع ، الاصول ص ٣١٢ — ٣١٥ .

(٢٦٥) في ترتيب أئمة التصوف والاشارة . . . المستحيل في كتاب تاريخ الصوفية للسلمى على زهاء الف شيخ من الصوفية ما فيهم أحد من أهل الاهواء بل كلهم من أهل السنة الا ثلاثة (أ) أبو حنبلان الدمشقى فانه تسيتر بالصوفية او كان من الحلولية (ب) الحلاج وشأنه مشكل وقد رضى ابن عطاء وابن خنفيق وابن القاسم النصر أباضى (د) القناد ، اتهمته الصوفية بالاعتزال فطردوه لان الطيب لا يقبل الخبيث ، الاصول ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٢٦٦) ترتيب أئمة النحو واللغة من أهل السنة . هؤلاء فريقان في المذهب بصرية وكوفية والكوفية منهم . . . وكلهم من أهل السنة ،

الامة واطرافها حيث تجب الحماية للداخل والصد للاعداء في الخارج .
كلهم من عقائد الفرقة الناجية وليس فيها من عقائد اهل الاهواء شيئا .
فحماية الامة اذن تأتي من الفرقة الناجية وخرابها يأتي من اهل الاهواء .
وبالتالى كان جهاد اهل الثغور بالحجة والاستدلال ضد اهل الاهواء
وفي مقدمتهم القدرية جزء من الجهاد ضد الاعداء حماية للامن وتحصينا
لثغورها . الفرقة الناجية هم اهل الفكر والسلاح والفرق الضالة هم
اهل الهوى والخنوع ! وهكذا يكتب التاريخ ، ويفاضل بين العلماء دفاعا
عن السلطة ضد خصومها بعد ان لبست ثوب الفرقة الناجية والبست
خصومها ثوب الفرق الهالكة (٢٦٧) .

ولابراهيم الخرشى كتب في الرد على القدرية واهل الاهواء . وللغزاة
كتاب في ذم القدرية . والبصريون منهم اولهم ابو السود الدؤلى وله رسالة
في ذم القدرية ، مع انتسابه الى الشيعة . وبعده يحيى بن يعمر
وعيسى بن عمر الثقفى وعبد الله الحضرمى وكانا يذمان القدرية ، وذا
في شكه في شهادة على وطلحة . ولابى عمر وابن العلاء كلام كثير
في ذم القدرية وضم عمرو بن عبيد ، وبعدها الاصمعى وهو الذى طرد
الجاحظ عن مجلسه وقنعه بنعله وقال نعم قناع القدرى النعل . .
والزجاج سننه ومعانيه في القرآن اعلى مذهب اهل السنة . . . كان
على مذهب الشافعى ، والسجستانى شيخ اهل السنة شديد على
القدرية . وانما نسب المبرد الى الاعتزال لمجالسته الجاحظ . وليس في
كتبه شيء يدل على الاعتزال . وفي هذا دليل على أن جميع ائمة الدين
في جميع العلوم من اهل السنة ، الاصول ص ٣١٦ — ٣١٧ .

(٢٦٧) في تحقيق اهل السنة لاهل الثغور . بيان هذا واضح
من ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور اذربيجان وباب الابواب
كلهم على مذهب اهل الحديث من اهل السنة وكذلك ثغور افريقية
والاندلس ، وكل ثغر وراء بحر المغرب اصله اصحاب الحديث وكذلك
ثغور اليمن على ساحل الزنج . واما ثغور اهل ما وراء النهر في
وجوه الترك والصين فهم فريقان : اما شافعية واما من اصحاب
ابى حنيفة . وكلهم يلعنون القدرية واهل الاهواء . وقد قال الله « والذين
جاهدوا فينا لندينهم سبيلنا » ، والجهاد بالحجة والاستدلال من
اهل السنة ظاهر على مخالفهم من اهل الاهواء والجهاد مع الكفرة
في الثغور منهم ، وليس لاهل الاهواء كفر . فصح أن اهل السنة هم
المهتدون ، الاصول ص ٣١٧ .

و — هل هناك تفضيل بين الأمم ؟ وتنتهى مراتب التفضيل بالتفضيل بين الأمم واعتبار امتنسا أفضل الأمم (٢٦٨) . ولكن السؤال : هل هى أفضل الأمم على الإطلاق أم أنها كذلك مشروطة بشرط أو بشروط ؟ فهى أفضل أمة لأن فيها تم اختتام الوحي وانتهاء مراحل المتتالية منذ خلق البشرية حتى الآن . فهى الأمة التى اكتملت فيها التجربة ولديها رصيد الأمم الأخرى وتجاربها . هى نهاية تطور الوحي وخاتم النبوة وبالتالي تمثل الوعي الإنسانى المستقل القادر بعقله وبارادته على أن يعتمد على نفسه دون ما حاجة الى عون خارجى فى فهم الطبيعة أو فى التأثير عليها . فهى أمة بلا وصاية ولا تبعية . هذا هو الشرط الأول . وهى خير أمة أخرجت للناس ليس على الإطلاق ولكن لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر أى أنها أمة قادرة على الرقابة ، رقابة الشعب على الحكام ، ورقابة المؤسسات الدستورية على الأجهزة التنفيذية ، وتعلن عن ذلك على الملأ وفوق رؤوس الأشهاد . فهى أمة حرة فى التعبير عن الرأى والقنول والعمل ، لا تخشى فى الله لومة لائم ، لا تسكت عن الحق ولا ترضى بالظلم وهذا هو الشرط الثانى . لم يفصل القدماء هذه المرتبة فى التفضيل لأن الأمم الأخرى كانت منضوية تحت الأمة الحضارية الجديدة فلم تشعر بأهمية التفضيل قدر شعورها بالتفضيل مع الخصوم السياسيين . ومع ذلك يظل السؤال : الى أى حد تستوفى الأمة حاليا هذين الشرطين أم أنها الآن مغلفة على أمرها تابعة وتحت الوصاية وأن أمما أخرى غيرها استحققت هذه الشروط وبالتالي تكون أفضل منها ؟

٣ — التوحيد بداية النهضة

إذا كان التفضيل بداية الانهيار فإن التوحيد بداية النهضة .

فيقدّر ما توجد شواهد انقلية على سقوط الامامة وانهيار الخلافة في التاريخ توجد شواهد أخرى عقلية وعقلية وواقعية على تقدم التاريخ ونهضة الشعوب والاتجاه نحو المستقبل . وان هذه الرؤية الاولى ، الانهيار المستمر للتاريخ ، انما تولدت من شعور بالحزن والاسى على ما وقع في الامة من فتنه وشقاق وتحول الخلافة الى ملك ، والامامة الى وراثه ، وركون الناس الى الدنيا . فكان من الطبيعي أن يخرج هذا التصور للتاريخ على أنه انهيار مستمر . وما اسهل بعد ذلك من وجود نصوص دينية بهذا المعنى حتى يحدث تطابق بين التجربة النفسية والنص الديني . ومع بدايات النهضة الحالية منذ حركات الإصلاح الديني الأخيرة وحركات التحرر الوطني ومحاولات التفكير في شروط النهضة ببرز التوحيد من جديد مرتبطا بالنهضة كروية للتاريخ مخالفة للرؤية الاولى ، التاريخ كتقدم واتجاه نحو المستقبل ، وأنه في الامكان ابداع مما كان ، وأن هناك مجالا للسبق . فالسابقون السابقون لمن شاء منا أن يتقدم أو يتأخر .

١ — الانسنان والتاريخ • كشفت محاولة إعادة بناء علم أصول الدين عن وجود بعدين رئيسيين فيه هما الانسنان والتاريخ وهما البعدان الناقصان أيضا في وجداننا المعاصر . وقد يكون تغليفهما في علم التوحيد القديم هو السبب في اختفائهما من وجداننا المعاصر (٢٦٩) . فاذا انقسم العلم الى قسمين رئيسيين العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبويات ، فإن القسم الاول هو في الحقيقة مبحث الانسنان . فإله هو الوعم الخالص ، الذات ، أي شعور الانسنان بوجوده ، ليس له بداية في الزمان ، ينشأ في الشعور ويبقى فيه طالما كان الشعور يقطعا . لا يوجد في محل ، فالشعور زمان لا مكان ، ولا يشبهه شيء لأنه وعى خالص ، وواحد

(٢٦٩) انظر بحثنا ، لماذا غاب مبحث الانسنان في تراثنا القديم ؟
لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟ دراسات اسلامية ص ٢٩٣ — ٤٥٦ .

تعبير عن وحدة الشعور . فإذا ما تعين هذا الوعي الخالص فإنه يتسم بصفات الوعي النظرية والعملية ، النظرية مثل العلم الذى يأتى من السمع والبصر ويعبر عن نفسه بالكلام ، والعملية مثل الإرادة والقدرة . وهذه الصفات النظرية والعملية إنما هى تعبير عن الحياة المنظمة . والوعي الخالص والوعي المتعين كلاهما يعبران عن الإنسان الأكامل ، الإنسان المثالى ، ما يجب أن يكون عليه الإنسان سواء كوعي خالص كذات أو كوعي متعين بالصفات . فإذا ما تحول الإنسان الكامل الى الإنسان المتعين فإنه يظهر كحرية وعقل ، والحرية سابقة على العقل لأنه بها يثبت وجوده ويستقل عن الإنسان الكامل ثم يظهر العقل كأساس للحرية إذ أن الحرية عاقلة . وتبدو حرية الإنسان المتعين فى خلق الأفعال أى أنه يكون صاحب أفعاله مسؤولا عنها سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية أو أفعال البدن فى الطبيعة أو أفعال الإنسان فى المجتمع . فأفعال الشعور الداخلية من ادراك وعلم أفعال حرة . وأفعال الشعور الخارجية تقوم على الاستطاعة . وأفعال البدن فى الطبيعة تجعل فعل الإنسان ممتدا ومنتشرا فى العالم ومحدثا لمساره . ويصب خلق الأفعال فى النهاية فى أفعال الإنسان فى المجتمع والتاريخ حيث يكون مسؤولا عن وضع أمة فى لحظة معينة وعن مضيرها فى التاريخ . ولما كانت الحرية عاقلة برز العقل أساسا للنقل ، وأصبح العقل قادرا على ادراك حسن الأفعال وقبحها ، وعلى ادراك الصلاح والاصلاح وفهم الغائية فى التاريخ . ولكن بسبب هذه الرؤية المنهارة للتاريخ لم يظهر الإنسان فيه ، وتحول الإنسان الكامل الى مجرد رمز وأمل ومشجب يتعلق به الإنسان المجهول بلا إرادة مستقلة وبلا عقل قادر . ولم يبق أمام الإنسان المجهول الا التصوف والاشراق حتى يحدث التطابق بينه وبين نفسه هرويا من العالم وتعويضا عن اغترابه فيه .

وقد كشفت السمعيات أو النبوات عن البعد الثانى وهو التاريخ سواء التاريخ للعام الممتد منذ البداية فى النبوة وحتى النهاية فى المعاد أو التاريخ المتعين بفعل الإنسان الفردى أو بفعل الدولة كنظام سياسى . فالإنسان يصب فى التاريخ . وكما أن الإنسان كامل ومتعين فكذا التاريخ عام ومتعين . والتاريخ العام هو تاريخ الوجود أو تاريخ الفكر . وتاريخ

الفكر هو تاريخ الوعي أو الوعي التاريخي ، تجارب البشر السابقة ، حياة الشعوب ، ونهضات الأمم وسقوطها . ويصب الوعي التاريخي في الوعي الفردي ، فيصبح الوعي الفردي وعيا تاريخيا . ويصبح الوعي الفردي مسؤولا عن التاريخ ودافعا اياه نحو غايته ونهايته في المعاد . وطبقا لفعل الانسان في التاريخ ، وعيه بالماضي والتزامه بالحاضر ، يتحدد مسار التاريخ في المستقبل . وطبقا لهذا التحدد يحدث المعاد كنهاية للفعل واءكائيات التحقق . كما يتحدد مصير الانسان فيه بالفناء أو البقاء ، طبقا لفعله ووجوده في الحاضر بالعدم أو الوجود . يتعين التاريخ اذن بفعل الفرد الذي يقوم على النظر والذي يتحول فيه النظر الى تصديق بالوجدان . ويكون الفعل بالكلمة والاعلان كتعبير عن النظر والصدق ويكون أيضا بأفعال الجوارح . ولما كان الفرد لا يعيش بمفرده بل يعيش في جماعة ظهر النظام السياسي كاكتمال لفعل الفرد ، وأصبحت الدولة استمرارا لوجوده وتحقيقا لاختياره . فالفرد والدولة تعينان للتاريخ العام أي أن العمل والسياسة تعينان للنبوة والمعاد . بكشف اذن علم التوحيد عن حضور الانسان والتاريخ في شقيه العقليات والسمعيات أو الالهيات والنبوات وبالتالي تأخذ الصول الخمسة معنى جديدا . بالتوحيد والمعدل هما الوعي الخالص والوعي المتعين أي الانسان . والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر هي السمعيات أي النبوة والايمان والعمل والامانة . والاصول الثلاثة تشير الى التاريخ . واذا كانت الصول الخمسة هي أفضل الصياغات القديمة لعلم التوحيد فان الانسان والتاريخ هما الاصلان المعاصران له ، وهما في الوقت نفسه البعدان الناقصان في وجداننا المعاصر نتيجة للاغتراب القديم . وبالتالي يكون التحدي للعلماء وللسياسة هو ايجاد الصلة بين هذين البعدين في علم التوحيد وفي وجداننا المعاصر حتى يعود العلم حيا في القلوب فيملؤها . كما يقضي على الفراغ النظري في الممارسة السياسية المعاصرة . وينتهي هذا الفصل القديم بين التوحيد والواقع . ويقضي في نفس الوقت على الاغتراب الديني لجيلتنا بايجاد الصلة بين التوحيد والثورة

ب - التوحيد والثورة . اذا كان الانسان والتاريخ هما محورا علم

أصول الدين ، وكان الانسان قابعا وراء الالهيات (العقليات) ، والتاريخ وراء النبوات (السمعيات) كان « الله » و « الامام » هما عصب العلم . واذا كان الله هو ركيزة الدين والامام هو ركيزة السياسة ، أصبح الدين والسياسة هما محورا العلم كما تجلى ذلك في موضوعه الاول الذات وموضوعه الاخير الامامة ، الله والسلطان ، الدين والدولة ، أو التوحيد والثورة وهما الموضوعان الرئيسيان في العلم . قد يختلطان معًا عند القدماء وعند المعاصرين ، في الوعي التاريخي القديم وفي الوجدان الشعبي المعاصر فيصبح الاله سلطانا والسلطان الها . ريسهل على السلطان التآله كما يسهل على العلمى اعتقاد الاله سلطانا . لذلك كان من الظواهر الايجابية في علم التوحيد الالتزام السياسى . فقد ظهر العلم ووجهها للواقع ومتحداه . وكما تظهر العلاقة بين التوحيد والامامة من خلال الله والسلطان تظهر أيضا من خلال الله والمعارضة . فليس اقرار النظام بأكثر اعتمادا على التوحيد من زمرة النظم والثورة عليها . كان الدين هو ايدولوجية القدماء وما زال يكون الرافد الاساسى فى ايدولوجية الناس . وكما كانت الدعوة الى الطاعة تتم باسم السلطان كذلك كانت الثورة عليه تقوم باسم الله . بل ان الثورات المضادة كانت أيضا تقع باسم الله وكذلك كانت المطامع الشخصية وحب القيادة والرغبة فى السلطة كل ذلك تصفية للخصوم . وكانت الثورة سياسية واقتصادية واجتماعية فى آن واحد ، وما الثورة على السلطان الا الشكل الخارجى لها (٢٧٠) .

(٢٧٠) استولى المختار على اموال أهل الكوفة وعبيدهم فثاروا عليه ، الفرق ص ٥٠ ، من مخاريف المختار أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على وهو عندنا بمنزلة التابوت لبنى اسرائيل فكان اذا حارب خصومه يضعه فى براح الصف ويقول قائل : لكم الظفرة والزهره . وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت فى بنى اسرائيل ومنه السكينة والبقية والملائكة من خوفكم ينزلون عدوا لكم ، وحديث الحمامات البيض التي ظهرت فى الهواء . وقد أخبرهم قبل ذلك أن الملائكة تنزل على صورة الحمامات البيض . ووضح أثر البيئة الدينية المجاورة والرصيد الحضارى اليهودى المسيحى فى اعطاء النماذج ، الملل ج ٢ ص ٧٢ - ٧٣ .

فاذا كان التوحيد لا يتحقق الا بالثورة ولا يجد غايته الا فيها فان
تحقق الوعى الخالص فى التاريخ لا يتم الا بالفعل ، بجهـد الانسان
وعمل الجماعة وكان الفعل هو المحرك الاول لهذه العملية . وما ظنه
القدماء انه المحرك الاول هو فى حقيقة الامر فعل الانسان فى عملية
تحقق الوعى الخالص فى التاريخ . وما ظنه القدماء على انه وجود
يمكن اثباته فى البداية بالبراهين العقلية هو فى حقيقة الامر عملية اليجاد
ذاتها من البداية الى النهاية . فالوجود ضرورة او عملية ايجاد او
كما قال القدماء حال ينتقل فيه الوجود الى عدم او العدم الى وجود .
الفعل شرط الوجود عن طريق عملية اليجاد التى لا تتم الا من خلال
الفعل . فاذا كان الله هو الوعى الخالص فانه لا يوجد الا من خلال
عملية اليجاد من خلال الفعل وبنشاط الذات . قد يوجد وقد لا يوجد
طبقا لنشاط الذات وبناء على القيام بعملية اليجاد او النكوص عنها .
هو اذن اقرب الى الامكان منه الى الوجوب او الامتناع . وما دامت
عملية اليجاد مرتبطة بنشاط الذات فامكانية الوجود تكون فردية خالصة ،
توجد بالنسبة لمن يقوم بعملية اليجاد ولا توجد بالنسبة الى آخر لا
يشترك فى اليجاد . الوجود اذن فردى محض بالنسبة للفرد وبالنسبة
للوعى الخالص . الوجود احالة متبادلة بينهما ، بقدر ما يوجد الفرد
يوجد الوعى الخالص وبقدر ما يوجد الوعى الخالص فى الفرد يزداد
وجود الفرد ووعيه بعملية اليجاد . وقد تستغرق عملية اليجاد
حياة الفرد كلها اذ ان الوعى الخالص مشروع الفرد . الله اذن مشروع
شخصى ، وحياة الفرد تحقيق لهذا المشروع . ويتحقق المشروع بتحقيق
الفرد لرسالته فى العالم . ولما كان نشاط الفرد ممتدا الى نشاط الجماعة
ويصب فيه فان عملية اليجاد تكون جماعية بقدر ما هو فردية . ولما
كانت الجماعات تتوالى ويتراكم جهدها كان مشروع الفرد والجماعة هو
ذاته مشروع الانسانية . باكتمال الوعى تكتمل الانسانية ويصبح
مشروعها تحقيق الوعى كنظام مثالى للعالم او تحويل الايديولوجية وهى
الوعى الى بناء للواقع . فاذا ما تم ذلك على مستوى النظر والادراك
تحسول الوعى الخالص الى تاريخ على مستوى العمل والسلوك . هذا

م ٢٥ — الايمان والعمل — الامامة

التحقق في العالم ليس خروجاً عنه كما هو الحال في علوم التصوف
بل هو داخل فيه وقائم على التزام الإنسان بقضايا العالم وليس بتخليه
عنها انفاذا لذاته وهو يظن أنه قد أنقذ العالم معه . ومن ثم هناك
خلاف جذري بين عملية التوحيد كإيجاد وحدة الوجود الصوفية بالرغم
من أن كليهما حول التوحيد إلى عملية . فوحدة الوجود وحدة نظرية
خالصة وليست وحده عملية إذ لا يتحقق الوحي فيها كنظام مثالي
للعالم ولا بتغير الواقع بل يظل كما هو عليه . لا تعنى وحدة نظرية
دنا أنها وحدة عقلية بل تعنى أنها وحدة بلا عالم ، وحدة صورية
بلا مضمون ، مجرد افتراض نظري دون أن تتحقق بالفعل . هي وحدة
حالية من أي مضمون اجتماعي ، وحدة ميتافيزيقية خالصة وكان التوحيد
بين الله والعالم هدف في ذاته . في حين أن عملية الإيجاد وحدة عملية
تتم بالفعل بين الوحي والعالم ، لها مضمون اجتماعي أساسا ، وسيلة
لتحقيق غاية هي تغيير نظام العالم إلى كمال له ، وتحقيق مثال الوحي
نفسه . وحدة الوجود عملية وهمية من صنع الخيال وليست عملية
واقعية تقوم على تحليل الواقع وعلى تنظيم القضايا . وحدة الوجود
لا تتم إلا في نفس الصوفي ولا تنقذ إلا إياه . وكأنها وحدة تقوم على
انانية خالصة ، ينقذ الصوفي نفسه . ويترك العالم في حين أن عملية
التوحيد هي أساسا غيرية تقسوم على التضحية بالذات في سبيل خلاص
العالم . وحدة الوجود تنتهي بالقضاء على الفردية والغاء الشخصية
والغوص في عالم واحد يفقد فيه الإنسان ذاتيته في حين أن عملية
الانحدار قائمة في البداية على إثبات الذاتية في البداية دون التخلي عنها
في النهاية . فالشهادة أقوى إثبات لها بتحويل الموت إلى خلود .
وحدة الوجود وحدة فردية خالصة لا تتم إلا في نفس الصوفي دون
الجماعة أو الحزب أو الجماهير أو التاريخ . والعلقة الصوفية أو
الطريقة جماعة محدودة مهمتها عملية محضة في بداية الطريق ولكن في
النهاية تظل فردية خالصة في حين أن عملية الإيجاد وحدة فردية وجماعية
تتم في الفرد وفي الجماعة ، في الإنسان وفي الأمة . وحدة الوجود
لو تمت كعملية فأنها تتم في الماضي وفي تاريخ النبوة وتتحقق بالفعل بانتهاء
النبوة ولا ترك للمستقبل شيئا في حين أن عملية الإيجاد تهدف أساسا
إلى المستقبل وتتحقق إلى الأمام في العالم . تتم وحدة الوجود بتدخل

ارادة خارجية تفعل وتنفذ ، تختار وتشاء . وشرط ذلك اسقاط التدبير والفناء الفرد لحريته وارادته في حين ان عملية اليجاد عملية حرة خالصة ، يخلق الانسان بها ذاته ويحقق بها مشروعها بفعله الحر . واذا بدت وحدة الوجود كأنها عملية تتم لصالح الله وليس لصالح البشر لانه احق بالوحدة والاتحاد معه من غيره فان عملية اليجاد تتم لصالح البشر فهو احوج الى الوحدة والتوحيد من غيره (٢٧١) .

هـ - الحزب الثورى . اذا كان الوحي كنظام مثالي للعالم يتم من خلال الفيد ، وكان العمل الفردى ينفذ على العمل الجماعى ويتحد به فان تنظيم العمل الجماعى الامثل يتم فى الحزب . ولما كان التوحيد ثوريا فان التوحيد لا يتحقق الا بالحزب الثورى . الحزب هو الصورة المثلى لتحقيق المشروع والتعبير عن النشاط . والانتساب الى حزب هو اول خطوة لتحويل النظر الى عمل . الحزب هو التعبير عن الحياة فى أعلى صورها ، وهو النشاط المحقق للمشروع . الحزب هو لب مسألة التوحيد ، والحل لانفصام التوحيد عن العدل ، والانسان عن التاريخ . هو الذى يحقق الكلمة على الارض ، ويثبت وجودها بالفعل ، لا بالبراهين العقلية والادلة النظرية . الحزب هو الذى يحول الوحي الى نظام مثالى للعالم ، هو المحقق للمطلق فى التاريخ . والحزب هو عصب الدولة ، وعماد النظام السياسى . الحزب خليفة شعب الله المختار الذى ادى دوره من قبل فى اتمام الوحي فى صورته النهائية وفى تربية الشعوب الانسانية حتى أصبح شعورا فرديا مستقلا عن الجماعة ، يتمتع بحرية كاملة فى النظر والعمل . لا يتحقق التوحيد كنظام مثالى فى العالم عن طريق انشاء حكم الهى فى دولة وضعية بل باعلاء نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوحي أى تطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوحي . بظل الوحي من جانب المعارضة والرقابة فى الدولة فى مواجهة السلطة الفعلية . واقامة

(٢٧١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « من الفناء الى البقاء ، محاولة

لإعادة بناء علوم التصوف » .

الدولة الإسلامية لا يأتى مرة واحدة بل تقوى اقرب الدول اليها دون
القضاء على الكل من أجل اقامة المثل الاعلى من البداية الى النهاية
طبقا لجدل الكل أو لا شىء (٢٧٢) .

والحزب هو اتفاق الجماعة واجتماعها على هدف مشترك ولبس
بجرد اختلاف لجماعات متضاربة الاهداف مختلفة المشارب متنافرة
الغابات . يمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة أو فئة . ويلتحم الحزب
بجماهيره لانه ليس طبقة تعلو عليها أو تتكسب على حسابها بل هو
المعبر عن ارادتها ، والموجه لعملها السياسى ، والمحقق لاغراضها ،
والقائد لنفسها ، والموحد لجهودها ، والمنظر لسلوكها . مهمة الحزب
التوجيه والمعارضة أكثر من التنفيذ التبعية لانه سلطة معنوية لا سلطة
تنفيذية . ويقوم بدور التوعية للجماهير قبل أن يبدأ الممارسة الفعلية
عملية التغيير حتى يمكنه أن يكسبها فى صفوفه . وتغنى التوعية
بتغيير البناء النفسى للجماهير ، وهو شرط لثورتها على الواقع . ويعتمد
الحزب أساسا على الشباب الذى يضافى عليه جدته وخلقه وابداعه
وحركته ونمائه . فكثيرا ما يثقل الفكر والممارسة بطول العمر . ويقوم
تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ،
الحزب . لا تعارض اذن بين البداية بتربية الفرد أو تربية الجماعة .
تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ،
وتعتبر الجماعة لا يتم الا بعمل الكوادر من خلالها . ودور الحزب الاساسى
بعد التكمين قيادة الكفاح المسلح . فالكفاح المسلح ليس فقط جزء
من البناء الايديولوجى بل هو واقع العصر ، عصر التحرر من الاستعمار
والاقتلاع (٢٧٣) .

(٢٧٢) انظر تحليلنا لذلك فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ »
« الجزء الخامس » الحركات الإسلامية المعاصرة » ، دار تابت ، القاهرة
١٩٨٨ .

(٢٧٣) هنا وصف لنشر الدعوة الإسلامية فى الجيل الاول فى عصر
التوحيد وتحولها الى جماعة وتنظيم الجماعة بقدر ما هو وصف
للامرئى المعاصر ، عصر حركات التحرر .

ولفظ « الحزب » وان كان غريبا على روحنا المعاصرة حدد أن شوهته الاحزاب التقليدية والحديثة أو بعد ان غاب ثماها من وجداننا المعاصر نظرا لقيام السلطة بدوره فانه تصور ايجابي عن احتياج الجماهير . وهو لفظ مألوف في تراثنا القديم بمعنى فرقة . وهو مذكور في الوحي مرة بالجمع مما يوحي بتعدد الاحزاب ومرة مثنى مما يوحي بنظام الحزبين ، ومرة مفردا مما يوحي بنظام الحزب الواحد (٢٧٤) .

متعدد الاحزاب الذي يقوم على التشتت والاختلاف والنضارب يؤدي بالجماعة الى التفتت والانحيار والى التناحر والشقاق مما يؤدي الى الانحيار التام للجماعة وضئاع وحدتها وقوتها (٢٧٥) . وينتهى تعدد الاحزاب الى تفتتها الى عدة احزاب ، كل منها قائم بذاته ، لا يجمعها جامع (٢٧٦) ، ولا يعنى تعدد الاحزاب بالضرورة اختلافات فكرية وتعددا في المناهج وتباينا في الاطر النظرية بل قد تكون متعددة وكلها مجتمعة على الباطل ، وكلها يبغي الاستغلال والسيطرة ، ويكون الخلاف فقط في قسمة الغنائم والصراع على السلطة . ونظام الحزبين بالضرورة يجعل احدها

(٢٧٤) ورد لفظ « حزب » في أصل الوحي عشرين مرة في اربعة صيغ مختلفة (ا) صيغة الفرد «حزب» سبع مرات (ب) مضافة الى ضمير الفاعل «حزبه» مرة واحدة (ج) مثنى مجرد «حزبين» مرة واحدة (د) جمع «الاحزاب» احدى عشرة مرة .

(٢٧٥) « فاختلف الاحزاب من بينهم » (١٩ : ٢٧) ، « فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا عذاب يوم اليم » (٤٣ : ٦٥) ، « ومن الاحزاب من ينكر بعضه » (١٣ : ٣٦) ، « كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم » (٤٠ : ٥) ، « وثمود قوم لوط واصحاب الايكة اولئك الاحزاب » (٣٨ : ١٣) ، « جند ما هنالك مهزوم من الاحزاب » (٣٨ : ١) ، « يحسبون الاحزاب لم يذهبوا » (٢٣ : ٢٠) ، « ومن بكفر به من الاحزاب فالنار موعده » (١١ : ١٧) ، « وأن يأت الاحزاب يودوا لو أنهم بادون في الاعراب » (٣٣ : ٢٠) ، « ولما رأى المؤمنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله » (٢٣ : ٢٢) ، « وقال الذين آمنوا ياقوم انى أخاف عليكم مثل يوم الاحزاب » (٤٠ : ٣٠) .

(٢٧٦) « فتقطعوا أمرهم بينهم ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢٣ : ٥٣) ، « كل حزب بما لديهم فرحون » (٣٠ : ٣٢) .

ناصرنا للحق أكثر من الآخر لأن الحق لا يختلف عليه اثنان (٢٧٧) . وأما الحزب الواحد فهو الحزب الحق المعبر عن الفكر والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها (٢٧٨) .

يصب التوحيد اذن في معترك السياسة ، وتنتهى الوحدة الاولى الى التفرق والحزب ، ويظهر التوحيد في الصراع السياسى بين الشرعية واللاشرعية . وهنا تبدأ مرحلة أخرى لكتابة التاريخ ، تاريخ الانتقال من الوحدة الى الفرقة ، ومن الفرقة الناجية الى الفرق الضالة . وهو في حقيقة الامر الصراع بين السلطة والمعارضة ، بين الدولة والخصوم ، بين السلطان والخارجين عليه . ولما كان السلطان بعد انهيار التاريخ قد اغتصب البيعة قامت المعارضة لاعادتها عقدا واختيارا . كانت المعارضة الاولى اذن مجرد محاولة لاسترداد الشرعية . ولولا تفتتها وانقسامها وتشردمها وصراعها فيها بينها على السلطة لامكن توحيدها والقضاء على السلطة الباغية . ومحاولة للسلطة للدفاع عن نفسها شورت سلاح التكفير ضد الخصوم ، وتوحدت بالفرقة الناجية ، واتهمت

(٢٧٧) « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين أحصى لما لبثوا مددا » (١٨ : ١٢) .

(٢٧٨) « ومن يتول الل ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون » (٥ : ٥٦) ، « رضى الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله » (٥٨ : ٢٢) ، « ألا أن حزب الله هم المفلحون » (٥٨ : ٢٢) ، « استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله ، أولئك حزب الشيطان » (٥٨ : ١٩) ، « ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون » (٥٨ : ١٩) ، « إنما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير » (٦ : ٣٥) .

خصومها بالكفر والضلال (٢٧٩)

(٢٧٩) يمثل الخوارج والروافض جناحي الثورة . كل منهما على طريقته . فبينما الخوارج تمثل الثورة العلنية في الخارج فإن الروافض تمثل الثورة السرية في الداخل . في حين تمثل المعتزلة الثورة العلنية في الداخل . لذلك كانت الاخطر والتي أدت الى آثار حضارية أبقيت من الآثار السياسية . ولولا انقسام الثورة لما دام الحكم الأموي . فمن خرج من الروافض ضد الحكم الأموي مع من خرج من الخوارج ضد علي كان يمكن أن يسهل القضاء على الحكم الأموي ، انظر خروج الأئمة على الأمويين ، مقالات ج ١ ص ١٤١ — ١٥٥ ، وخروج الخوارج على علي ، مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ ، وقد خرج الضدان الرافضة والخوارج على الحكم الأموي ولم يتقدرا لهما النجاح .

خاتمة

من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية

بعد انهيار الإمامة في التاريخ وانحدار التاريخ تدريجيا من جيل إلى جيل وتحول الخلافة إلى ملك عضود ، وتناقص الفضل في الائمة ، والابتعاد عن عصر النبوة ، وترتيب العلماء في طبقات من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين يكتب تاريخ علم أصول الدين من هذا المنظور في « تذييل للإمامة » خاتمة لها أو كأصل مستقل عنها . وإذا كانت الإمامة في التاريخ تسير في خط هابط ، من الكمال إلى النقص ، ومن الحق إلى الباطل ، ومن النجاة إلى الضلال ، ومن الوحدة إلى التفرقة فإن الماضي يحتوى على الحق والصدق أكثر مما يحتويه الحاضر أو المستقبل . ولا يمكن بلوغ هذه الفترة الأولى لأنها فريدة في التاريخ لا تتكرر ، والزمان لا يرجع إلى الوراء ، ومن ثم كان الانهيار يعبر عن ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر . وينتهي ذلك إلى رفض الحاضر والاقبال من شأنه بل ومعاداته واليأس منه ورفض تطويره ثم العيش بالوجدان في عصر ذهبي ماض لا يمكن العودة إليه إلا بالخيال . فينتهي الأمر إلى انفصام في الشخصية الوطنية بين واقع مزر ، وماض مزدهر ، ومستقبل ينازعه الانهيار المستتر أو العودة به إلى الماضي ، وكلاهما مستحيل . ينتهي الأمر كله إلى وقوع في ثنائية الحق والباطل ، الإسلام والجاهلية مما ينتج عنه التغيير إما بالجمعيات السرية أو الاغتيالات السياسية أو بتدبير الانقلابات حتى يمكن أن تتحقق العودة إلى الماضي واللاحق بالعصر الذهبي اعتمادا على أنه لا يصلح هذه الأمة إلا بما صنع به أولها (١) .

(١) هذا هو تصور أهل السنة . ويظهر ذلك في كثير من العبارات

ولما كان علم أصول الدين قد دون بطريقتين اما كعلم للعقائد
وهى الطريقة التى كتب بها هذا المصنف « من العقيدة الى الثورة »
او كتاريخ للفرق فقد تحول تاريخ الفرق ابتداء من القرن الرابع الى
موضوع في علم العقائد كتذييل للإمامة او كملحق لها كدليل على الانهيار في
مسورة التشردم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الاولى التى كانت
في العصر الاول ، عصر النبوة والخلافة قبل أن تتحول الخلافة الى ملك
وامارة . لذلك قد يأتى التذييل التاريخي بعد الامامة في باب « اللطائف »
والطبيعيات لبيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الاولى (٢) . وقد
يتحول هذا التاريخ الى ادانة . اذ تصدر الفرقة الناجية احكاما بالكفر
على الفرق الضالة الهالكة مما يستبعداها من الجماعة ويحاصرها فيها .
فالحكم بالكفر بالعقائد انما يترتب عليه تحديد العلاقات الاجتماعية
بالقلعية بين الفرق الضالة وسائر الامة . وعلى هذا النحو يصبح
تاريخ الفرق جزءا من نسق العقائد كملحق للإمامة كما أن الامامة كلها
ملحق للتوحيد وكأن السياسة والتاريخ ملحقان للعقائد ولا بدخلان في
جوهرها . وبالتالي يمكن استرداد تاريخ الفرق وهى الطريقة الثانية التى

تتجلى الجارحة التى تكشف عن احتقار الذات واجلال الغير مثل « فأين أنت
بإبطال من هؤلاء السابقين ؟ وأين عملك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل
لعمال في عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وانهم
نالوا الشرف بسبقهم الى الاسلام وبذلهم النفوس .. فأين أنت وأين
لك وأهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات أن تدرك بعض شأنهم أو تبلغ
قدر أحدهم أو تصنعه ! التنبيه ص ١١ .

(٢) هذا هو الحال في « أصول الدين » للبغدادى ص ٣١٨ -
٣٤٣ ، الفصل الخامس عشر ، في بيان أحكام الكفر (أهل الاهواء
والبدع) ، « الفصل » لابن حزم ح ٥ ص ١٩ - ٧١ ، (ذكر العظائم
المخرجة الى الكفر أو الى المحال) ، « الاقتصاد » للغزالي ص ١٢٤ -
١٢٩ (الركن الرابع) في بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، وهو ركن
مستقبل عن الامامة بعد النبوة والمعاد ، « المواقف » للجرجاني ص
٤١٤ - ٤٣٠ ، « تذييل » في الفرق التى أشار اليها الرسول ، اعتمادا
على حديث الفرقة الناجية وكأحد معجزاته .

كتبت بهذا العقائد داخل علم العقائد ، الطريقة الاولى ، وبالتالي يتحول التاريخ الى بنية ، والتطور الى نسق . وتكتمل مادة العلم بشقيها في بنية واحدة (٣) . تاريخ الفرق اذن احدى الموضوعات في نسق العقائد ، وهو مسألة الفكر في التاريخ أو تاريخ العقائد أو عقائد التاريخ . ونظرا لاهمية مسار الوحي في التاريخ فقد أثبت به احدى الحركات الإصلاحية الحديثة في البداية وليس في النهاية كتذييل أو كملحق للإمامة . وبالتالي يكون ادخل في نظرية العلم في المقدمات الاولى أو بديلا عنها . فبدلا من نظرية العلم يؤرخ العلم لذاته ، وكيف انتقل التوحيد من وحدة العقيدة الى فرقة المذهب ، وبداية ظهور البدع والمؤامرات في التاريخ ، وانقسام الأمة الى طوائف ، وغلو طرفين منها وتوسط طرف ثالث ، وبداية الاشتغال بالعلوم ببناء على وحدة الدين والعقل ، فكان هذا المسار سنة كونية تكشف عن حكمة الهية . ثم نعود من جديد في آخر مبحث النبوة في الحديث عن الاسلام كنظام آخر وكمرحلة من مراحل النبوة ثم انتشار الاسلام في التاريخ مما يدل على ارتباط النبوة بالتاريخ وبالتحقق فيه بالرغم من ظهور بعض الموضوعات الأخرى مثل أخبار الآحاد والرؤية ، والاول يتعلق بنظرية العلم والثاني بالذات والصفات . يظهر التاريخ اذن في نهائية علم التوحيد ابتداء من النبوة والخلافة والإمامة . فالنبوة حركة التاريخ ، والخلافة الاولى مثله ونمطه الاول ، والإمامة استمراره وبقاؤه . أما الفرق فهي ضياع للتاريخ (٤) .

(٣) مثل « مقالات الاسلاميين » للأشعري ، « الفرق بين الفرق » للبغدادي ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين » للرازي .

(٤) يذكر محمد عبده في مقدمة « رسالة التوحيد » بعد تعريف علم التوحيد ، وذكر موضوعه وتسميته ، تاريخ علم العقائد ومسار القرآن فيه ، فهم العقائد زمان الخلفاء وحدوث الفتنة ، مبدأ ظهور البدع في العقائد والخلافة ، بداية المؤامرات في التاريخ (عبد الله

وقد قامت مصنفات تاريخ الفرق أيضا على التاريخ الموجه بحديث
الفرقة الناجية ، وهو ليس تاريخا موضوعيا للفرق بل تاريخ ذاتي خالص
من وجهة نظر الفرقة الناجية ومؤرخيها وعقائدها لاتهام الآخرين وتنجية
النفوس تحت ستار بيان وحدة الأمة الاولى ، وضياعها وتشقتها وانتقالها
من الوحدة الى الفرقة مما يوجب بضرورة العودة من الفرقة الى الوحدة
من جديد . ويتم التاريخ الموجه بطريقتين . الاولى محايدة دون نقد ،
مع ان مجرد تصنيف الفرق الى غلاة ومتوسطة يتضمن نقدا مبطنا واتهاما
غير مباشر . بل ان مجرد تصنيف الفرق هو أحد وسائل عرضها من
جهة نظر الفرقة الناجية . والثانية ناقدة على أساس عقائد الفرقة
الناجية وذلك من أجل ارجاع الفرقة الى الوحدة ، والشتات الى
الجمع ، حفاظا على وحدة الأمة المتمثلة في وحدة العقيدة (٥) .

وكما كان التفضيل بين الامم من مستويات التفضيل فقد ظهرت
حضارات الامم أيضا ضمن تاريخ الفرق ابتداء من الحضارة الاسلامية

==
بن سبا) ، انقسام المسلمين الى ثلاث طوائف وغلو الخوارج والشيعة
وظهور المعتزلة وبدء الاشتغال بعلم الكلام ، تفسيرات المعتزلة وتأييد
العباسيين لهم ، ظهور الزنادقة والفرس والاحاد وفتنة خلق القرآن
والباطنية ، ثم ظهور الاشعري والانتصار لاهل السنة ثم دخول الفلسفة
ومزجها بالعلوم الدينية ثم الإصلاح الذي بدأه ابن تيمية وابن القيم ،
الرسالة ص ٢ — ٣٢ الرسالة العامة ، الوجي وتعريفه وكونه
ممكن الوقوع ، وظائف الرسل ، رسالة محمد ، القرآن والدين والاسلام ،
انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ وسببه ، ايراد
سهل الايراد ، الاحتجاج على الاسلام بالمسلمين ، التصديق بما جاء
به محمد ، ما يعتبر في الايمان باخبار الاحاد ، مسألة رؤية الرب في
الآخرة ، الكرامات ومنكروها ومثبتوها وادلتهم ، ظن علما المسلمين ان
الكرامات كعامل الصناعات ، الرسالة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

(٥) الطريقة الاولى المحايدة ظاهرا متبعة في «مقالات الاسلاميين»
للاشعري ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق
المسلمين والمشركين » للرازي . والطريقة الثانية الناقدة صراحة في
« التنبيه والرد » للملطى الشافعي ، « الفرق بين الفرق » للبغدادي .

كلها بما في ذلك علوم الأصول وعلوم الفروع . اذ تؤرخ بعض المصنفات في تاريخ الفرق لبعض العلوم الاسلامية الاخرى وليس لعلم الكلام وحده . فيضم علماء الكلام في أهل الأصول المختلفة في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وعلماء أصول الفقه في أهل الفروع المختلفين في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية . وبالتالي يدخل علم الكلام في اطار باقى العلوم ومنها العلوم العقلية (٦) . فاذا ما حدث تكفير عقائدى في علم الكلام اى في علم الأصول فانه ينتج عنه تكفير شرعى في علم الفقه اى في علم الفروع . وقد يوضع علم العقائد في اطار اعم من العلوم العقلية داخل الحضارة الاسلامية في اطار علم تاريخ الاديان اما مباشرة أو عن طريق غير مباشر ، مباشرة عندما تخصص أجزاء مستقلة للمل والنحل أو بطريق غير مباشر عندما يضم الى الكلام في بعض موضوعاته — خاصة العقليات — بعض المقارنات مع انساق العقائد الاخرى مع نقدها مثل : رفض أن الله جوهر ونقد التثليث في اثبات أن الله واحد ، ونقد الاتحاد والحلول في اثبات التثنية ، ونقد النصوص الدينية في معرض اثبات مناهج النقل وعلى رأسها التواتر ، ونقد اليهودية في معرض اثبات النسخ ونفى اليهود له . كما تم نقد جميع المذاهب الثنوية من مرقونية وديصانية ومجوسية في اثبات وحدانية الله (٧) .

تم يوضع علم العقائد في دائرة الحضارات . فكما ورث علم العقائد الاسلامية علوم العقائد الاخرى من الديانات المجاورة كذلك ورثت الحضارة الاسلامية تاريخ الحضارات القديمة لتؤرخ مذاهبها وفرقها وهنا يدخل تاريخ الحضارة البشرية كله في علم الكلام في أجزاء مستقلة

(٦) الملل ج ١ ص ٦١ ، ج ٢ ص ١٥٨ — ١٧٠ ، ج ٣ ص ٣ — ٨ .

(٧) وهذا هو الحال في « الفصل » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، « المغنى في ابواب التوحيد والعدل » ، بعض الاجزاء الضائعة من « مقالات الاسلاميين » بعنوان « مقالات غير الاسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الارشاد الى عقائد العباد » للشهرستاني ، « الدر النضيد » في الخاتمة ، « اصول الدين » للبغدادى ص ٥٥ .

عنه وفي مقدمتها الحضارتان اليونانية والرومانية ، أزهى حضارتين قديمتين (٨) . فقد توضع المقالات غير الإسلامية خارج مصنفات علم التوحيد حتى يظل علم التوحيد نسقا اسلاميا خالصا دون تحوله شيئا فشيئا ومن دائرة الى دائرة الى معادل للحضارة الإسلامية أو صورة للحضارات البشرية كلها (٩) .

اولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟

يعتمد تكفير الفرق على حديث « الفرقة الناجية » (١٠) . سواء تم عرضها على نحو موضوعي محايد أو على نحو ناقد مفند . ففي كلتا الحالتين يتم حصر الفرق وجمعها وتصنيفها وتكفيرها طبقا لهذا الحديث . وهو حديث مشكوك في صحته ، وليس متواترا . والتواتر هو شرط اليقين في الأدلة السمعية . والاتفاق مع الحس والعقل أحد شروط التواتر . وهل يعقل أن تكون اجتهادات الأمة كلها ضلالا ؟ الا يعارض ذلك القواعد الأصولية من أن للمخطيء اجرا وللمصيب اجران ومن أنه اذا كان الحق العلم واحدا فان الحق النظري متعدد ؟ ان اختلاف صيغ الحديث في متنه لبطل على عدم صحته اذ يتراوح المتن بين العموم والخصوص ، بين الاطلاق والتقييد . فاذا كان المعنى صحيحا في بدايته اطلاقا فان تخصيصه بتقييده سواء في عدد الفرق الهالكة أو في تعيين الفرقة الناجية يشكك في صحته . فالصيغة الكبيرة تشير الى افتراق اليهود

(٨) وذلك مثل « الفصل » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات فرقة المسلمين والمشركين » ، « وانما ذكرنا قول المنتحلين للإسلام في المكان دون غيرهم من الأوائل » ، مقالات ج ٢ ص ١١٦ ، « وهذا الذي حكبنا في الوقت أقاويل المنتحلين للإسلام » ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ .

(٩) وذلك مثل الكتاب المفقود « مقالات المحددين » للشعري ، ج ٢ ص ٢٢ .

(١٠) تذييل في الفرق التي أشار إليها الرسول بقوله « ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة » ، وهي ما أنا عليه وأصحابي » ، المواقف ص ٤١٥ .

احدى وسبعين فرقة ، والنصارى اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمين ثلاثة وسبعين فرقة ، وكأن الافتراق سنة الكون ، وقانون التطور ، مسار التاريخ ! ووجود العدد سبعة في كل الارقام الثلاثة يكشف عن رمزية الاعداد في البيئات الدينية الشرقية القديمة يونانية أو مسيحية أو اسلامية . وهل صحيح تاريخيا افتراق الامم الثلاثة طبقا لهذه المتواليات الحسابية ؟ وهل يطابق هذا الاحصاء الواقع التاريخي ؟ وهل هذا الاحصاء للفرق في الماضي أم في الماضي والحاضر أم في الماضي والحاضر والمستقبل ؟ وهل يمكن احصاء فرق لم تحدث بعد بل قد تحدث في المستقبل ؟ أه انها نبؤة في المستقبل تدل على معجزة للرسول ؟ ولماذا تزيد كل أمة فرقة على الأمة السابقة ؟ هل يدل ذلك على رقى دليل الزيادة المطردة أم على تأخر بدليل أن الفرقة تشتت مضاد للوحدة ؟ وفي هذه الحالة الأخيرة يكون اليهود خير من النصارى ، وكلاهما خير من المسلمين لأنها أقل فرقة وتشتتا ولو بفرقة واحدة على الأقل . وقد ينتهي الحديث دون تعيين للفرقة الناجية ويتوقف عند « الا واحدة » ، ريترك الاستثناء دون تعيين وهو أقرب الى العقل والتجربة حتى تظن كل فرقة أنها الناجية فتعمل صالحا لان اليقين عملي وليس تاريخيا ، وكأن الاعتقاد هو الذى يولد اليقين ، وكان كل فرقة تعتقد أنها ناجية فتعمل صالحا تكون كذلك تاريخيا ، وهى المقصودة . وهى كذلك بالفعل ، بعملها الصالح ، تكون ناجية . فالقصد الفعلى هو القصد التاريخي . وقد يتم التعيين للفرقة الناجية « هى ما انا عليه انا وأصحابى » ، وذلك بالتاكيد على فرقة تاريخية بعينها ، والتاكيد مرتان بلفظ « انا » أى الرسول وأصحابه وهم جماعته التابعون له ، جماعة تاريخية معينة هم الصحابة دون غيرهم . وهذا ما يناقض روح الاسلام وسلوكه العملى ، فكل من يتبع الرسول ويأخذه قدوة فهو مثل صحابته بدليل ان أهل السنة والحديث في كل عصر حتى يوم الدين . ومع ذلك لم ينفع التحديد التاريخي النظرى ، وطفا عليه التحديد السلوكى العملى ، وادعت كل فرقة انها الفرقة المقصودة بالنجاة فهى أحق باتباع الرسول من غيرها ، وحدث القتال بينهما . فأيهما الفرقة الناجية ؟ والجواب أنها أصبحت كلها هالكة بفعل القتال وازاقة دم الاخوة ، لان القتال والمقتول في النار . وزيادة في الاحصاء بصدق التعيين يتدخل السائل في صيغة

الحديث بعد التعداد الاول « قيل يا رسول الله ما هي ؟ » . فالتعيين
انها جاء على طلب خاص وسؤال محدد وليس مجرد تخصيص للعموم .
وكي يحدث التطابق التاريخي بين العدد والواقع التاريخي في الماضي
والحاضر فحسب فقد خلط بين الفرق الكبيرة والفرق الصغيرة ، ثم تم
تقسيم الكبيرة الى فرق متعددة صغرى حتى يمكن اكمال العدد ثلاثة
وسبعين . فالفرق الكبيرة في الحقيقة ثلاث والاقبل منها في الكبر خمس
فيكون مجموع الفرق الكبرى نسبيا ثمانية . ثم تنقسم الفرق الثلاث الكبرى ،
الاولى الى عشرين ، والثانية الى اثنتين وعشرين ، والثالثة الى عشرين .
تنقسم اثنتان من الخمسة الاولى الى خمس فرق والثانية الى ثلاث في
حين تبقى الثلاثة الاخرى من الخمس بلا قسمة (١١) . وهناك فرق

-
- (١١) يذكر الايجي ثمانية فرق ١ - المعتزلة ٢ - الشيعة ٣ -
الخوارج ٤ - المرجئة ٥ - النجارية ٦ - الجبرية ٧ - المشبهة ٨ -
الناجية ، ثم يقسم المعتزلة الى عشرين فرقة ١ - الواسية ٢ -
المعرية ٣ - الهذيلية ٤ - النظامية ٥ - الاسوارية ٦ - الاسكافية
٧ - الجعفرية ٨ - البشرية ٩ - المردارية ١٠ - الهشامية ١١ -
الصالحية ١٢ - الحابطية ١٣ - الحربية ١٤ - المعرية ١٥ - الثامية
١٦ - الخياطية ١٧ - الجاحظية ١٨ - الكعبية ١٩ - الجبائية ٢٠ -
البهشية . وتنقسم الشيعة الى اثنتين وعشرين فرقة تندمج تحت ثلاثة
اقسام الغلاة وهي : ١ - السبائية ٢ - الكاملية ٣ - البيانية ٤ - المعرية
٥ - الجناحية ٦ - المنصورية ٧ - الخطابية ٨ - الغرابية ٩ - الذمية
١٠ - الهشامية ١١ - الزرارية ١٢ - اليونسية ١٣ - الشيطانية
١٤ - الرزامية ١٥ - المفوضية ١٦ - البدائية ١٧ - النصيرية
والاسحاقية ١٨ - الاسماعيلية والزيدية ١٩ - الجارودية ٢٠ -
السليمانية ٢١ - البترية ٢٢ - الامامية . وتنقسم الخوارج عشرين فرقة
هي : ١ - المحكمة ٢ - البهيسية ٣ - الازارقة ٤ - النجدات ٥ -
الاصفريه ٦ - الاباضية (١ - الحفصية ب - اليزيدية ج - الحارثية
د - طاعة لا يراد الله بها) ٧ - العجاردة (١ - الميمونية ب - الحمزية
ج - الشعبية د - الحازمية هـ - الخلفية و - الاطرافية ز - المعلوماتية
ح - المجهولية ط - الصلتية ي - الشعالية (١ - الاخنسية ٢ -

متشابهة تم الفصل بينها لضرورة اكمال العدد (١٢) . اما الفرقة الناجية نهى واحدة لا قسمة فيها مع ان بها عشرات الفرق المتهايزة فيهما بينهما ركلها من الفرق الناجية . وقد تدخل بعض الفرق الصغرى مع الفرق الكبرى (١٣) . كما ان البعض منها متداخل يصعب الفصل بينها (١٤) . وقد تنقسم فرقة صغرى الى فرق أصغر حتى يصعب العد ويضطرب ولا يعرف هل يصبح للفرقة الصغرى عدد أم للفرقات الصغرى فقط (١٥) . وقد ذكرت الفرق دون مراعاة لترتيب تاريخى أو ترتيب من حيث الكبر أو الاهمية بل يكفى فقط المطابقة للعدد السبعين المذكور . ومن الطبيعى ان تأتى الفرقة الناجية فى النهاية ، فخطمه مسك وما بعد الضلال الا الهداية . بقدر ما يتم التفضيل فى الفرق الضالة وتقسيمها الى فرق ، والفرق الى فرق أصغر تعرض الفرقة الناجية وحدة واحدة ، متحدة متماسكة وكأنها هى رأى الأمة والجمهور ، الاصل والجذع وما دونها

==
العبدية ٣ — الشيعانية ٤ — المكرمية) ، فالخوارج سبعة أقسام رئيسية وثمانية عشرة قسما فرعيا (أربعة فرق إباضية وأربعة ثعلبية وعشرة عجاردة) ، والمرجئة خمسة أقسام هى : ١ — اليونسية ٢ — العبيدية ٣ — الغسانية ٤ — الثوبانية ٥ — الثومنية ، والنجارية ثلاثة أقسام هى : ١ — البرغوتية ٢ — الزعفرانية ٣ — المستدركة ، وكل من الجبرية والمشبهة والفرقة الناجية قسم واحد ، المواقف ص ٤١٥ — ٤٣٠ .

(١٢) وذلك مثل تشابه المشبهة مع الشيعة ، والمرجئة مع أهل السنة ، والنجارية مع المعتزلة .

(١٣) مثلا الحابطية لا تدخل ضمن فرق المعتزلة .

(١٤) وذلك مثل تداخل البهشية والجبائية .

(١٥) وذلك مثل انقسام الشيعة الى غلاة وزيدية وامامية فهل تحسب الغلاة فرقة قسمتها الى ثمان عشرة فرقة أو تحسب الزيدية بالرغم من قسمتها الى ثلاث فرق ؟ ونفس الامر بالنسبة للخوارج وقسمة الإباضية الى أربعة فريقات ، والعجاردة الى عشرة فريقات والثعلبية الى أربعة فريقات وبالتالي يصعب بعدها أن يكون مجموع فرق الخوارج عشرين .

م ٢٦ — الايمان والعمل — الامامة

الفروع والشتمات . الفرق الناجية تجمع والضالة تفرق ، الاولى توحد والثانية تبعثر ، وهو حكم قيمة مسبق يقسوم بالكشف عن موقف السلطة السياسى تجاه المعارضة وموقف الدولة تجاه خصومها السياسيين فالسلطة هى الاساس والمعارضة خروج عليها . والحقيقة أن الفرقة الناجية تكون أيضا من فرق بل ومن فرق صغيرة عدة ، ولا تمثل اجماعا واحدا على رأى واحد سواء فى المسائل النظرية أو فى الموضوعات العملية . يجمعها جميعا التسليم بالامر الواقع والافترار بالسلطة المقائمة (١٦) .

وقد استعمل سلاح الانقلاب لنصرة الفرقة الناجية وحصارا للفرق الهالكة ، استعملته السلطة ضد فرق المعارضة . فالمتكلمون أهل الاهواء ، والمعتزلة معطلة ، مجوس الامة ، والثوار خوارج ، والرافضون شيعة أو روافض . الخ . وقد استمر هذا التقليد متبعا حتى الآن فى اتهام فرق المعارضة بالعمالة والالحاد والكفر والخروج . وقد أتت معظم التسميات والادوصاف والانقلاب من الآخرين أى من الخصوم وليس من الفرقة ذاتها موضوع الاتهام . فالمعتزلة والشيعية والخوارج وهى فرق المعارضة الرئيسية الثلاث كلها نعتت من الفرقة الناجية . وتوحى كلها بالخروج على النهج القديم والصراط المستقيم . فالمعتزلة من الاعتزال من الجماعة ، والشيعية من التشيع والخروج على الحياد الموضوعية ، والخوارج من الخروج على الامام ورفض السلطة وعلان العصيان (١٧) . وتسمى فرق المعارضة الفرقة الناجية بالاموية وانصارها بالامويين أى السلطة . فان صعب الحصول على اسم متميز يدين ببناؤه اللفظى لسانه يمكن استعمال اسماء أخرى من مضمون الفرقة الهالكة واتجاهها

(١٦) هناك خلاف بين المتكلمين والفقهاء ، بين الاشاعرة والمرجئة ، وبين الفقهاء بعضهم والبعض الآخر وبين فرق المرجئة المتعددة .

(١٧) المعتزلة بناء على كلمة الحسن البصرى « اعتزلنا واصل » بعد مناقشة فى موضوع مرتكب الكبيرة .

مثل الباطنية لقولها بالباطن دون الظاهر أو الحرمة لباحثها المحرمات أو السبعية لقولها بالائمة السبعة . وقد يشتق الاسم من اللباس مثل المحمرة للباسهم الحمر أو تسميتهم المسلمين حمرا . وقد يشتق الاسم من الاسماء الوثنية التي ينتسبون اليها مثل البابكية أو المزدكية . فان استقصى ذلك كله نسبت الفرقة الى اسم مؤسسها وكأنها فرقة شخصية تدور حول زعيمها وليس لها موقف فكري أو اتجاه نظري وكأن الخلاف بين الفرق هو صراع على السلطة . وما دامت السلطة بيد الدولة فان خصومها عصاة خارجون على القانون . وقد يستمد الاسم من المكان حتى ترتبط بمنطقة وبلد دون جماعة وأنصار ودون فكر ورأى . فاذا ما ارتبطت الفرقة باسم الراى والعقيدة فانها فى الغالب عقائد ضالة مثل انكار القدر والجبر والتشبيه والتأليه (١٨) . وكثيرا ما يتم الاعتماد

(١٨) وهذا حادث فى تسمية الاسماعيلية بسبعة القاب هى :
١ - الباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره ٢ - القرامطة لان اولهم حمدان قرامط احدى قرى واسط ٣ - الحرمة لباحثهم المحرمات ؛ - السبعية لان النطقاء بالشرايع اى الرسل آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ومحمد المهدي سابع النطقاء ، وبين كل اثنين سبعة ائمة يتهمون شريعته . ولابد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى ويهتدى (أ) امام يؤدى من الله (ب) حجة يؤدى عنه (ج) ذو مصة يمس العلم من الحجة (د) أبواب هم الدعاة (هـ) أكبر يرفع درجات التائين (و) مأذون يأخذ العهد على الطالبين (ز) مكلب يحتج به ويرغب الى الداعى ككلب الصائد (ح) مؤمن يتبعه . والسموات والارضين وأيا الاسبوع والسيارة وهى المديرات أمرا كل منها سبعة ٥ - البابكية اذا اتبعت طائفة منهم بابك الخرمى بأذربيجان ٦ - المحمرة للباسهم الحمر فى أيام بابك أو تسميتهم المسلمين حمرا ٧ - الاسماعيلية لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانتساب زعيمهم لحمد بن اسماعيل ، المواقف ص ٤٢٢ ، والفرق المشتقة من أسماء مؤسسيتها هى فى العادة الفرق الصغيرة مثل النجارية والجهمية والبكرية والضرارية والكرامية وجميع الفرق السبعة عشر الخارجة على الاسلام التى يذكرها البغدادى . والفرق المستمدة من أسماء مواقفها مثل الروافض والشيعة والخوارج والمعتزلة والشرأة . والفرق المشتقة من فكرها مثل القدريّة والمرجئة والمشبّهة والمؤلّهة والمنزهة والصفاتية والجبرية . والفرق المشتقة من مكائنها مثل الحرورية

على بعض الاحاديث المشكوك في صحتها لتأييد التسمية واستعمال سلاح
اللقاب مثل « القدرية مجوس هذه الامة » . وكثير من هذه الاحاديث
تشير الى عقائد ظهرت في وقت متأخر بعد عصر النبي . وقد وضعت
من أجل حصار الخصوم السياسيين وهدم عقائدهم باستعمال الحجة
النقلية ، سلطة سياسية تعتمد على سلطة دينية . معظمها احاديث
ظنية ضعيفة السند يعارض منها العقل والحس والمشاهدة (١٩) . وعلى
الضد من ذلك تستعمل القاب المدح والثناء لوصف الفرقة الناجية
مثل اهل الحق والاثبات وكلها في مقابل اهل الاهواء ، اهل الزيغ ،
اهل الضلال ، اهل البدع . وينجح سلاح اللقب في مجتمع يفضل
الحق على الباطل ، والاستقامة على الاعوجاج ، والسنة على الاجتهاد ،
والتقليد على البدعة ، والاثبات على النفي ، والجماعة على التفرّد .

(١٩) وأكثر ماورد في الاحاديث ذم القدرية والخوارج والشعبة
اي فرق المعارضة الرئيسية الثلاث . وأكثرها في المعتزلة والخوارج
اي فرق المعارضة العلنية . وأكثرها في المعتزلة اي فرق المعارضة
العلنية العقلانية في الداخل . في ذم القدرية : اتفق اهل الملل على ذم
القدرية ولعنهم . قال الرسول « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا » ،
ولا ينكر لعنهم منكر . ولكنهم يحاولون درء هذا النبذ عن انفسهم بما
لا يغيثهم ويقولون انتم القدرية اذ اعتقدتم اضافة القدرة الى الله وهذا
بهت وتوايح . وقال الرسول « القدرية هم مجوس هذه الامة » وشبههم
لتقسيمهم الخير والشر في حكم الارادة والمشية حسب تقسيم المجوس
وصرفهم الخير الى يزدان والشر الى اهرمان . وقال الرسول « اذا
قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع : اين خصام الله تعالى ؟ فتقدم
القدرية ! ولا خفاء في اختصاص ذلك بهم فان اهل الحق يفوضون
أمورهم الى الله ولا يعترضون لشيء من أفعاله . ثم من يضيف القدرية
الى نفسه ويعتقدها صفة بان يتصف بالقدرة أولى ممن يضيفه اليها .
الارشاد ص ٢٢٥ — ١٥٦ ، وكذلك ما روى في ذم المرجئة والخوارج
ولا يذكر الحديث نصا للشك في صحته ، الفرق ص ٩ ، ويدافع
القاضي عبد الجبار ثائلا ، فهلا سميت أنفسكم قدرية دخلتم تحت قدام
النبي القدرية مجوس هذه الامة ؟ قلنا لا لان ذلك الاسم اسبغ ثم
فلا يستحق الا على مذهب مذموم ونحن براء من ذلك ، الشرح ص ٧٨٨

فأهل السنة يسرون على الطريق الرئيسي دون تشعيب أو تفريق .
وأهل الحديث يأخذون بالحديث دون تنكير له في مجتمع تحولت فيه سلطة
القرآن الى سلطة الحديث وتشخصت فيها النبوة في شخص النبي .
وتحول الحديث فيه الى السيرة . وأهل السلف أفضل من الخلف الذين
تركوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وهم الاصحاب ، جمهور الامة ،
الجماعة وليسوا الاعداء أو احدى فرق الامة أو أحد شعابها . فإذا
ما سميت أشعرية فلأن مؤسسها نصير أهل السنة والمدافع عن الحق
ضد أهل الاهواء . الفرقة الناجية هي التي بها خلاص الامة ، فرقة
الدولة ، وحزب السلطة . ولكن يظل السؤال ناجية عند من : عند الله
أو عند السلطان (٢٠) ؟ وقد يحدث نزاع حول الفرقة التي ينطبق عليها
الاسم المذموم « القدرية » هل هم نفاة القدر أم مثبتوه ؟ من ينفي
الفرقة عن الله ويثبتها للانسان أم من يثبتها لله وينفيها عن الانسان

(٢٠) وانما فصل النبي بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الاهواء
الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية في ابواب العدل والتوحيد
أو في الوعد والوعيد أو في بابي القدر والاستطاعة أو في تقدير الخير
والشر أو في باب الهداية والضلال أو في باب الارادة والمشيئة أو في باب
الرؤية والادراك أو في باب صفات الله واسمائه وأوصافه أو في باب من
ابواب التعديل والتجويز أو في باب من ابواب النبوة أو شروطها ونحوها
من الابواب التي اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فسريق الرأي
والحديث على أصل واحد خالفهم فيها أهل الضلالة من
القدرية والخوارج والروافض ، الفرق ص ١٠ - ١١ ، وأردفتيه
برابع فيه الحجاج والدليل على الخلافة التي ينكرها الغالون ،
التنبية ص ١٠ ، ولكن رأيت من صعوبة الزمان تجرد قوم في بغض
أهل السنة والحث عليهم ، وقصدهم ما سار فيهم من قول وفعل
فجعلت ذلك على ما قدرت عليه بمعونة الله ، والله ممد لاهل السنة
بالمعونة الدائمة والكفاية الشاملة والعز المتصل والجلالة في عين
عباده ، والكلاءة في الانفس والاهل والاولاد والاموال وحسن
العاقبة في العباد ومبلغهم ما هو أهله من لطائفه واحسانه . فهم في
عصرنا هذا هم الاطواد الشامخة ، والبدر الزاهرة ، والسادة الذين
شملهم الله بمعونه وسستره ، فوجوههم بالعون زاهرة والسنتهم
بالصدق ناطقة ، التنبية ص ١٤ .

وذلك في حالة صحة الخبر . وبالتالى يستعمل سلاح الالقباب في كل الاوجه وعند جميع الفرق كسلاح وكسلاح مضاد . مع أن فرق المعارضة لها أسماؤها من نفسها مثل « أصحاب العدل والتوحيد » ولكن الذى اشتهر هى اسمائها من الخصوم الذين كتبوا التاريخ ووثقوا عقائد الفرق (٢١) . ويتضح سلاح الالقباب أيضا في صياغات العبارات أى في الفاظ الحديث . فإذا كان الأمر يتعلق بذكر رأى لفرقة خالفة فإن اللفظ يكون « زعم » أو « ادعى » أو « افترى » أو « كذب » . أما إذا كان الرأى للفرقة الناجية فإن اللفظ يكون « قال » أو « أجمع » أو « اتفق » . ويقوم المؤرخ أحيانا باستجلاب اللغات على صاحب الفرقة الهالكة أو توعده بالسلطان أو استعداد الجمهور عليه . ويتجاوز نقد أفكاره الى الطعن في شخصه وأخلاقه وسيرته ، كأن الغرض من مصنفات الفرق هو الدفاع عن مذهب الفرقة الناجية والتعريض بآراء الخصوم تحت ستار التاريخ .

والحقيقة أن التكفير سلاح سياسى ضد الخصوم تحت ستار العقائد ، سلاح متبادل بين السلطة والمعارضة بل وسلاح متبادل بين فرق المعارضة بعضها ضد البعض الآخر مما يسبب في تبعثرها وتشتتها وتفرقها فتضعف أمام السلطة الواحدة . وكما يصل تكفير الفرقة الناجية الى حد تكفير كل فرق المعارضة فإن احدى فرق المعارضة في المقابل تكفر كل من لابس السلطان أو اتصل به أو زايد في الايمان (٢٢) . وماذا

(٢١) لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل التوحيد لقولهم بوجود الأصلح ونفى الصفات القديمة ، المواقف ص ٤١٥ .

(٢٢) الفرق الضالة الذين قال فيهم الرسول عليهم في النار ! وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال فيهم الذين على ما أنا عليه وأصحابي فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء . وقد أجمعوا على ... المواقف ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الشيعة وهم اثنتا وعشرون فرقة يكفر بعضها

يبقى من فرق الامة لو كفر الجميع ، لو كبرت الفرقة الناجية الفسوق الهالكة ضد الخصوم تحت ستار المعتقدات والمزايدة في الايمان تملقنا للامة ودفاعا عن السلطان ؟ بل ان العقائد ذاتها هي أيضا سلاح نظرى عند كل فرقة تدافع به عن مواقفها الاجتماعية والسياسية . لا يوجد إذن تكفير نظرى أو عملى بل يوجد تباين في المواقف السياسية وبالتالي اختلاف في الاطر النظرية . فاذا ما تم ارجاع «الالهيات» الى «الانسانيات» وبالتالي العودة الى التجارب الانسانية الاولى التى منها نشأت الالهيات ينتهى سبب التكفير . فقد كان فى أحسن الاحوال وبفعل الفقهاء حكما شرعا على صور فنية ونظريات دفاعية أو هجومية لها تأويلها في التجارب الانسانية وليس بناء على أحكام عقلية أو شرعية . واذا ما تم الاتفاق على حد أدنى من المواقف السياسية والاجتماعية ودون الوقوع في المزايدة اليمانية أو تبعية للسلطات السياسية فانه يمكن نزع سلاح التكفير والسماح باختلاف الاطر النظرية على أساس أنها اجتهادات نظرية في مواقف اجتماعية مختلفة . وتظل كلها شرعية في اطار الوحدة الوطنية لامة واحدة .

ثانيا : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟

كان تكفير الفرقة الناجية للفرقة الضالة الهالكة تكفيرا عقائديا نظريا بالاساس قبل أن يكون تكفيرا عمليا أخفاء للمواقف العملية وإبرازا للعقائد النظرية تملقا للامة ودفاعا عن السلطان . فهل يتم التكفير طبقا

بعضا ، المواقف ص ٤١٨ ، وفى كل فرقة غلاة ومتوسطون مثل الشيعة من ناحية الغلاة والزيدية والامامية من ناحية المتوسط . ومع ذلك يكفر المتوسطون مثل الزيدية لمشاركتهم المعتزلة فى أصل التوحيد والعدل . أما المردارية فتكفر كل من لايس السلطان ومن قال بخلاف الاعمال وبالرؤية ، المواقف ص ٤١٦ — ٤١٧ .

للآراء النظرية أم للأفعال ؟ ان الآراء النظرية ما دام لا ينتج عنه فعل فانها تظل خارج نطاق التكفير . بل ان تعريف الفرقة الناجية بلامه هو كل من نطق بالشهادتين . فالإيمان قول قليل أن يكون نظرا أو صديقا أو فعلا . فكيف يتم التكفير النظرى والنظر ليس من الإيمان عند الفرقة الناجية ؟ وكيف يتم التكفير فى أصلى التوحيد والعدل ؟ هل يكفر أحد فى التوحيد والعدل ؟ لماذا يكفر من يرى أن هناك ذاتا لها صفات وأن هناك انسابا حرا عاقلا ومسؤولا ؟ ولماذا تكفر باقى الأصول الخمسة ، الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ وإذا اتفقت فرق المعارضة الرئيسية الثلاث على أصلى التوحيد والعدل فان ذلك يعنى التكفير النظرى لها جميعا (٢٣) .

والحقيقة ان الفرق انما نشأت أولا بسبب موضوعات عملية وفى مواقف عملية وبناء على اختلافات عملية وليست نظرية . فقد نشأ صراع حول السيادة وحول الشرعية ، حول البيعة والعقد ثم تحول هذا الخلاف الى مسألة نظرية فى الإيمان والكفر ، والطاعة والعصيان . كانت المسألة اذن عملية فى اطار نظرى مثل مرتكب الكبيرة أو التحكيم ثم أخذت بعد ذلك طابعا فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الإمامة . ثم انتقل العرض النظرى لها الى عرض نظرى آخر على مستوى الأصول العقلية فى التوحيد والعدل . كان الخلاف اذن حول الموضوعين الآخرين فى السمعيات ثم انتقل بعد ذلك الى العقليات أى نظرية الذات والصفات والأفعال التى هى أساس أصلى التوحيد والعدل . لم يكن الخلاف حول النبوة والمعاد أى حول التاريخ ، فى الماضى وفى المستقبل بل كان حول الحاضر ، الفرد والجماعة ، العمل والدولة . ثم امتد الخلاف بعد ذلك طابعا نظرية فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الإمامة . ثم انتقل كائنها وموضوعات مستقلة بعيدة عن نشأتها العملية . ولما كان نسق

(٢٣) هى فرق الشيعة (الزيدية) والخوارج والمعتزلة التى تشترى جميعا فى أصلى التوحيد والعدل .

العقائد تقوم على مقدمتين نظريتين ، نظرية العلم ونظرية الوجود ، وعلى قسمين رئيسيين : الاول عن الالهيات وهى الانسانيات الوعى الخالص (الذات) والوعى المتعين (الصفات) وهو الانسان الكامل ثم خلق الافعال والعقل الغائى وهو الانسان المتعين ، والثانى عن السمعيات او النبوات وهو التاريخ ، تاريخ الوعى (النسوة) ومستقبل البشرية (المعاد) وهو التاريخ العام ثم النظر والعمل (الاسماء والاحكام) ثم الحكم والثورة (الامامة) وهو التاريخ المتعين وتذليلها عن انهيار التاريخ (تكفير الفرق) فان التكفير العقائدى ينصب على كل موضوع على حدة .

١ - هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟

يبدأ علم اصول الدين بمقدمات نظرية اولى ، نظرية العلم اجابة على سؤال « كيف اعلم ؟ » ، ونظرية الوجود اجابة على سؤال « ماذا اعلم ؟ » . والسؤال عن الذات العارفة يسبق السؤال عن موضوع المعرفة . وهى موضوعات نظرية صرفة تنبع من طبيعة الذهن ، ولا يكاد يختلف عليها عاقلان . ومع ذلك كبرت فيها الفرقة الناجية الفرق الضالة !

١ - **نظرية العلم** . ان الموضوعات التى تكفر فيها الفرقة الناجية الفرق الهالكة فيما يتعلق بنظرية العلم فى حقيقة الامر ليست عقائد بل هى مجرد نظريات فى العلم او طرق فى النظر والاستدلال يختلف فيه النظر دون أن يكفر بعضهم أو كلهم ، فاذا كان من ضمن نظرية العلم قسمة المعرفة الى ضرورية واستدلالية فان التركيز على المعارف الضرورية واعتبار أن كل المعارف ضرورية حتى أن الكسبية منها تكون

(٢٤) عند الجاحظية المعارف كلها ضرورية ، وكذلك الحال عند الثمائية وكلاهما من المعتزلة ، المواقف ص ٤١٧ .

ضرورية كذلك ويقوم على ضرورى ليس كفرا بل تثبيت للمعارف واعتبارها مفروزة فى النفس وبالتالي تحول نسق العقائد كله الى معارف فطرية غير مكتسبة تأتى من طبيعة النفس وليس من الخارج وهو ما يجمع الامان واجبا عقليا (٢٤) . وما الحكمة فى التركيز على المعارف المكتسبة ؟ هل السبب فى ذلك الرغبة فى تلقين الناس نسقا للعقائد يعارض الفطرة ويأمر بالخضوع للسلطان والتسليم لاولى الامر ؟ ولكن ذلك صلاح ذوا حدين اذ يمكن أيضا رفض ما تلقننه السلطان السياسية والدينية للناس مادامت معارفهما مكتسبة ، وتوجيه المعارف الفطرية مثل الثورة على الظلم والخروج على الامام الجائر ضد المعارف المكتسبة . وفى النهاية الضرورى اقوى من المكتسب وأرسخ منه فى النفس وأقوى منه كباعث ومقصد . ولماذا يكفر القول بأن المعرفة تتولد من النظر ؟ (٢٥) اليس هذا هو الخلق والابداع ؟ ومم تأتى المعرفة ان لم تتولد من النظر . اى من طبيعة العقل ومن التركيز على المعارف الضرورية ؟ يبدو ان الباعث ايضا هو ابعاد الذهن عن التفكير وجعله مجرد حصيلة لمعارف خارجية تأتى من السلطتين الدينية والسياسية وهما بيدهما توجيه المعارف ووسائل التلقين . ولماذا يكفر القول بأن المعرفة واجبة بالعقل قبل الشرع ؟ (٢٦) اليس ذلك احتراماً لعقل الانسان وتأسيساً للشرع على العقل ؟ ولماذا جعل العقل خاويًا من أية معارف وأن المعرفة لا تجب الا بالشرع ؟ فإذا كان المتحدث باسم الشرع هى السلطة السياسية وهى فى الوقت نفسه السلطة الدينية لزم على الانسان طاعة اولى الامر دون اعمال للعقل . ولماذا يكفر القول بأن التواتر لا يحتل الكذب وان الاجماع والقياس ليسا بحجة (٢٧) ؟ وما العيب فى جعل التواتر يفيد

-
- (٢٥) عند الثمانية المعارف متولدة من النظر ، الموافق ص ٤١٧ .
 - (٢٦) عند الثمانية المعرفة واجبة قبل الشرع ، الموافق ص ٤١٧ .
 - (٢٧) عند النظامية التواتر لا يحتل الكذب ، والاجماع والقياس ليسا بحجة ، الموافق ص ٤١٦ .

الصدق ولا يحتمل الكذب ؟ هل القصد من ذلك الطعن في التواتر وتجويز الكذب عليه بحجة الاجماع او القياس ؟ واذا كان الاجماع يحدث من فقهاء السلطان وليس من علماء الامة فانه لا يكون مصدرا للعلم ، واذا كان القياس ايضا انما يقع لتبرير حكم السلطان الجائر فانه لا يكون حجة . ان الدفاع عن الاجماع والقياس في مواجهة النص المتواتر لهـ حـة ترجيح للسلطة البشرية على سلطة النص وبالتالي احتكار التأويل . ان الاجماع يتغير من عصر الى عصر ، والاجماع السابق لا يلزم الاجماء اللاحق . والقياس في نهاية الامر اجتهاد فرد واحد ، مجرد رأى وظن . واذا كان الحال كذلك فيقتن التواتر اولى . فهل هذا ضلال يستحق التكفير ؟ وما العيب في التشدد في الروايات وقد تطايرت الرقاب اعتمادا على روايات تروجها السلطة ضد الخصوم (٢٨) ؟ وان تحديد عدد الروايات بعشرين وان يكون من بينهم من لا يتطرق اليه الكذب مثل واحد من المبشرين بالجنة لا يستدعى التكفير وانما يستوجب نقد شروط يصعب تحقيقها . والحقيقة ان تكفير هذه الاتجاهات في نظرية العلم انما يتعارض مع نظرية العلم لدى الفرقة الناجية ذاتها. مما يدل على ان التكفير هدف أبعاد الخصوم السياسيين ولكنه تحت ستار العقائد وباسمها . فالادلة النقلية دون أدلة عقلية ظنية (٢٩) . وبالتالي لا استحالة في القول

(٢٨) عند الهذيلية الحجة فيها غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة ، المواقف ص ٤١٦ .

(٢٩) يتعين على كل واثق بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الادلة السمعية . فان صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الادلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت اصولها ولا في تأويلها ، فما هذا سبيله فلا وجه الا القطع به . وان لم تثبت الادلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل ، وثبتت اصولها قطعا ولكن طريق التأويل يجوز فيها فلا سبيل الى القطع . ولكن المتدين يغلب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته وان لم يكن قاطعا ، وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا لان الشرع لا يخالف العقل . ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سماع قاطع ولا خفاء به ، الارشاد ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

بالمعارف الضرورية أو توليد المعارف بالنظر أو وجوبها قبل الشرع . بل ان بدايات نظرية العلم كنظرية في المنطق ، في التصورات والتصديقات . وفي انواع الحقائق بسيطة أو مركبة وانواع التعريفات بالمثل أو بالمشابهة أو باللفظ انما يعتمد على تحليل العقل الخالص ، وان اللفظ نفسه تكون دلالة واضحة وظاهرة على المقصود (٣٠) . وان انكار المعارف الفطرية والواجبات العقلية لهو اتفاق مع بعض نظريات العلم عند فرق المعارضات . مما يدل على أن الغاية من التكفير ليس الخلاف حول العقائد بقدر ما هو استبعاد الخصوم السياسيين (٣١) .

ب - نظرية الوجود . وكما كبرت الفرقة الناجية الفرق الضالة في بعض آرائها في نظرية العلم كذلك كبرت في بعض آرائها في نظرية الوجود في بحث الجواهر والاعراض . فما العيب في اعتبار الاعراض اجساما وأن يكون الجوهر مؤلفا من أعراض؟ (٣٢) اليس هذا ما يعرفه الجميع وما يتفق مع الموروث الفلسفي العام بل ومع ايمان العوام ؟ هل بالضرورة لابد أن تكون الاعراض مجرد صفات وان يكون الجوهر وحدة هو الجسم ؟ ان تصور علاقة الجوهر والعرض على

(٣٠) الطوالع ص ١٧ ، وههنا نوعان آخران من التعريف ، الأول بالمثل وهو بالحيقة تعريف بالمشابهة . فان كانت مفيدة للتمييز فهي خاصة فيكون رسما ناقصا والا لم تصلح للتعريف . والثاني التعريف اللفظي وهي أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة ، ثم انه يقدم في التعريف الاعم ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجمله ففي كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود ، المواقف ص ٣٥ .

(٣١) عند إحدى فرق الخوارج لا حجة لله على الخلق في التوحيد الا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من اشارة وايحاء ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، ليس على الناس فرض ما لم تأتهم الرسل ، مقالات ح ١ ص ١٩١ .

(٣٢) عند النظامية الاعراض اجسام والجوهر مؤلف من الاعراض ، المواقف ص ٤١٦ .

انها علاقة مركز محيط يكون اقرب الى تحقيق أهداف السلطة في تصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبالتالي يكون كل تصور مخالف يعطى العرض بعض الاستقلال عن الجوهر او يكون مشاركا له في صفة مثل الجسمية — يكون كفرا ! وان بعض نظريات الفرق الضالة انها تشابه نظريات الفرقة الناجية مثل جواز خلو الجوهر عن الاعراض وجواز قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ولكن بهدفين مختلفين (٣٣) : عند المعارضة جواز وجود الحاكم من غير محكوم ، وضرورة وجود مظاهر الحياة الحسية ، وعند السلطة لان الله قادر على كل شئ، حتى على فعل المتناقضات فلا يصمد امامه قانون عقل او طبيعة . اما اعتبار المعدوم شيئا وبالتالي يكون له جوهر وعرض فربما للتأكيد على وجود العدم بدل نفيه وانكاره وحتى يصمد العدم كطرف مقابل للوجود وحتى يتساوى الطرفان ولا يكون الوجود ايجابا والعدم سلبا مطلقا (٣٤) . وما المانع من دراسة الافعال الانسانية دراسة طبيعية من خلال مفهومى الجوهر والاعراض وبالتالي تتساوى الاعراض فيما بينها كأعراض لجوهر واحد وان لم تتساو من حيث الحكم النظرى ؟ فالايمان علم والجهل كفر ، وكلاهما أعراض للفعل او للنظر . من حيث هو جوهر . والاهم من ذلك كله هو تكفير نظريات الكمون والطفرة والخلق المستمر ، والتقدم والتأخر والظهور فى الطبيعة (٣٥) . العيب فى أن يكون الخلق قد تم دفعة واحدة ثم يستمر الخلق . تلقاء نفسه فتظهر الصفات الكامنة فيه ؟ وما الحاجة الى الخلق المتقطع من الخارج ، كل شئ فى حاجة الى خلق ؟ ولماذا يكون الخلق المستمر نظرية هالكة والخلق المتقطع نظرية ناجية ؟ وايهما أكثر تنزيها لله ورعاية لمصالح العباد وأكثر اتفانا مع العقل والعلم ؟ وما العيب فى

(٣٣) عند الصالحية يجوز قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت وخلو الجوهر عن الاعراض ، المواقف ص ٤١٧ .

(٣٤) تسمى الخياطية المعدوم شيئا وجوهرا وعرضا ، المواقف

الطرفة التى تشير الى الخلق الالهى فى الطبيعة وتجعل كيف مخترقا
لكم ، وتضع الحرية ليس فى الانسان فقط بل فى الطبيعة كذلك ؛
وما الكفر فى القول بأن الجنة والنار لم تخلقا بعد طالما أنه لا توجد
حاجة الآن لهما أو انها كاهنان فى الوجود وسيظهران بالخلق المستمر ؟
وما الكفر فى القول بأن الله خلق الاجسام ثم تظهر الاعراض فى الاجسام
بعد كونها فيها بفعل الخلق المستمر ؟ هل كل فعل لا بد وأن يأتى من
الخارج وليس من الداخل وكأن كل ما يحدث فى الكون انها يقع بفعل
ارادة خارجة وليس بفعل ارادة ذاتية ؟ وما المانع أن تجذب النار اهلها
بنفسها دون أن يدفعهم احد فيها وكأن كل شئ يتحرك بطبيعته نحو
غاياته ، فغاية النار احراق من يستحقها ونهاية من يستحقها الوقوع
فى النار ؟ ولماذا تكون نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التى رفضها الفقهاء
هى النظرية الناجية فى حين تكون نظريات الطرفة والكمون والظهور هى
النظريات الهالكة ؟ ان القول بالطرفة والكمون والظهور ما هو الا رد
فعل على القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، ورد الاعتبار الكيفى الحيوى
للبطبيعة بعد ستروطها فى التصور الكمى الآلى . ان المذهب الطبيعى
الذى يظنه الناس دعامة الاتحاد القائم على العلم الطبيعى هو عند
الطبايعيين أنفسهم دفاع عن التوحيد ضد المشبهة والمجسمة وابقاء
على الحسنين ما ، الدنيا والآخرة ، العلم والدين ، الطبيعة والله ، دون
التضحية بأحدهما من أجل اثبات وحدانية الآخر . وان اتهام مذهب الطبايع
بالإلحاد لهو حكم من السلطتين السياسية والدينية قائم على تصور

(٣٥) عند النظامية الله خلق خلق دفعة واحدة والتقدم والتأخر فى
الكمون والظهور والطرفة ، المواقف ص ٤١٦ ، وعند الهشامية الجنة
والنار لم تخلقا بعد نظرا للخلق المستمر . وعند العميرية (معمر
ن عباد) الله لم يخلق شيئا غير الاجسام والاعراض تخلق نفسها
بنفسها كما هو الحال عند جميع اصحاب الطبائع ، المواقف ص
٤١٧ ، وعند الجاحظية الاجسام ذوات طبائع ويمتنع انعدام الجواهر
والنار تجذب اليها اهلها لا أن الله يدخلها ، المواقف ص ٤١٧ والعجيب
اننا نعجب فى فكرنا المعاصر ببعض فلاسفة التطور فى الغرب ونلجأ
اليهم لتجديد الفكر الاسلامى ونكفر نظريات التطور عند اصحاب الطبائع .

وحدانية الله بمعنى وحدانية الحاكم وانكار استقلال الطبيعة والارادة الذاتية للشعوب (٣٦) .

ان الخلق من عدم الذى يظننه الناس تعبيرا عن الايمان هو فى الحقيقة افراز السلطتين السياسية والدينية للتعبير عن المزايدة فى الايمان والتعلق لشعور العامة وايقاع لها فى السحر بهدف إثارة الاعجاب وسحر اللب والخيال . وبالتالي فان عقيدته الفرقة الناجية ليست بأقرب الى الايمان من عقائد الفرق الضالة . ان الرغبة فى التعظيم والمغالاة لتؤدى الى عكس المقصود . فمثلا جواز الاقتصار على خلق السموات مغالاة فى التعظيم لان الارادة المشخصة قادرة على كل شئ . ولكنه انكار فى الوقت نفسه للعناية واصطدام بالحكمة وهما من صفات الذات المشخصة كالارادة تماما بالاضافة الى انه رفض لتكوين العدم وبنائه وتدمير للحياة فيه وكأن الحياة كان يمكن أن تكون على غير ما هى عليه ، وافترض عالم آخر ممكن مخالف لهذا العالم الواقع ، واستبدال التمنى بما هو موجود بالفعل ، وانكار لواقعية العالم وافترض عالم آخر لا وجود له الا تعبيرا عن قدرة مشخصة ينفالى فى تعظيمها الى حد تدمير كل ما سواها . وان افتراض وجود اجسام لا ترى لا من حيث الوجود ذاته بل من حيث امكان رؤيته هو افتراض

(٣٦) وويل لصاحب الكتاب (ابن الراوندى) من الملحدين ، والذب فى التوحيد لولا ابراهيم (النظام) واشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حيساطة التوحيد ونصرتة والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا انفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم اذ شغل أهل الدنيا بذااتها وجمع حطامها . وقد أصر فى عدة من أصحابنا أن ابراهيم قال وهو وجود بنفسه : اللهم ان كنت تعلم انى لم أقصر فى نصره توحيدك ولم أعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لأشد به التوحيد فيها كان منها يخالف التوحيد فانا برىء . اللهم فان كنت تعلم انى كما وضفت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت . قالوا : فمات ساعته . هذه هى سبيل أهل الخوف من الله والمعرفة به والله شاكر لهم ذلك ، الخياط ص ٤١ - ٤٢ .

وجود عام خارج نطاق المعرفة الانسانية . وان افتراض عالم متوهم هو هدم وانكار لعالم الواقع . واذا قويت الرؤية بوسيلة ما ، واذا استطاعت العين ان تمد بصرها من الداخل او من الخارج فيمكنها ان ترى الاجسام . يمكن رؤية باطن الاجسام الشفافة بنفاذ الشعاع كما يمكن رؤية باطن الاجسام المعتمة باستعمال المناظر المكبرة . الرؤية ممكنة مادامت الاجسام موجودة . فاذا لم توجد الاجسام تستحيل الرؤية . واذا وجدت عين تتوافر فيها شروط الرؤية تكون الرؤية ممكنة (٣٧) . ان الخلق له معان كثيرة وليس أحدها بأولى من الآخر او اكثر منه . كلها تصورات طبقا لمدى الاحساس بالتنزيه ولاستقلال الطبيعة واثبات الحرية الانسانية . فقد يعنى الخلق التقدير المسبق ونشأة الكون كله بناء على قدر سابق . حينئذ تتم التضحية بالحرية الانسانية التى لا تخضع لى قدر مسبق بل تعبر عن الامكانيات البشرية الخالصة . الخلق بهذا المعنى قضاء على فعل الانسان وفعل الطبيعة معا ، ويوحى بأن هذا العالم لا يفعل فيه الا من هو اقوى منه ، وان الانسان لا يستطيع امامه شيئا . يقف عاجزا لا يفعل الا ما قد قرره القدر المسبق وفي الوقت نفسه لا ينشأ العلم الذى يهدف الى السيطرة على الطبيعة ما دامت خارج كل سيطرة انسانية (٣٨) . وقد

(٣٧) فى جواز الاقتصار على خلق الجيادات . اجاز ذلك أصحابنا واباه جمهور القدرية غير الصالحى وقالوا لا يجوز ان يخلق الله جسما لا يعتبر به وراء . وسألناهم عن الاجزاء الكامنة فى بطون الاحجار فزعموا ان بعض خلق الله يراها وفى هذا بطلان قولهم ان الاجسام التى لا ينفذ فيها الشعاع مائعة من رؤية ما وراءها ، الاصول ص ١٥٢ .

(٣٨) عند زهير الاثرى وأبى معاذ التومنى تعنى مخلوق أنه وقع عن ارادة من الله وقوله كن ، وعند الجبائى يعنى الخلق فعل الاشياء المقدرة . وان الانسان اذا فعل الاشياء مقدرة فهو خالق ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ — ١٩٧ ، وعند كثير من المعتزلة مثل أبى الهذيل وأبى موسى بشر بن المعتبر تعنى مخلوق له خلق ، مقالات ج ٢ ص ١٩٨ .

يعنى الخلق اثبات قدرة قديمة أمام كسب الانسان بقدرة حادثة من أجل انقاذ الحرية الانسانية داخل تصور عام للخلق . وهذا ارجاع للخلق الى مشكلة القدرة بين القدم والحدوث (٣٩) . وقد يعنى الخلق اثبات قدرة مطلقة مهيمنة على الطبيعة والقضاء التام على استقلال ظواهرها وسلب أية قوة كامنة فيها ، في طبائع الاجسام . وان اثبات الله غاها للطبيعة ومجلا لها قضاء عليها وعلى استقلالها (٤٠) . وقد يعنى الخلق الفعل لا بالة (٤١) . وهنا يتميز الخلق الالهى عن الخلق الانسانى الذى يحتاج الى آلة الخلق ، وجسود من وجود بلا توسط آلة والا كان صنعا . ولكن يظل التصور الانسانى هو أساس التصور الالهى للخلق عن طريق القلب . وقد يتحول الخلق الى تجسيم مادي مشخص يتحول الخالق الى صانع والمخلوق الى مصنوع (٤٢) . ولا يفترق تصور

(٣٩) عند أهل الاثبات مخلق تعنى محدث ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، لذلك لا يجوز القول عند البعض اطلاقا أن البارئ لم يزل خالقا بل يجوز أن يقال لم يزل البارئ خالقنا على أنه سيخلق ، مقالات ج ٢ ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤٠) عند أهل السنة الحوادث كلها لا بد لها من محدث صانع واكفروا ثمانية وأتباعه من القدرية لقولهم أن الأفعال المتولدة لا فاعل لها . وهو صانع العالم ، خالق الاجسام والاعراض . واكفروا معهم لقوله أن الله لم يخلق شيئا من الاعراض بل خلق الاجسام والاعراض خالقة للاعراض . وعند أهل السنة الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعيانا ولا جواهر ولا أعراض خلافا للقدرية وقولها أن المعدومات في حال عدمها أشياء وخدفا للبصريين وقولهم أن الجواهر والاعراض كانت قبل حدوثها جواهر وأعراضا ، وهو ما يؤدي الى القول بقدم العالم . الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، وعند الجبائى الله يخلق الحبل مجبل وعند آخرين الحبل عملية طبيعية ، الفرق ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤١) عند الاسكافي الخلق يعنى فعل لا بالة أو بقوة مخترعة ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٤٢) هذا هو الاصل الثانى من اصول أهل السنة الخمسة عشر

الفرقة الناجية عن أى تصور ثنائى للعالم وقسمته الى قديم ومحدث .
فهي قسمة مادية . القديم لا مادة والمحدث مادة ، والقسمة تتحدد
على أساس مادى . ويسهل أن يتحول التصور الى تجسيم خالص
حتى يكون أكثر اتساقا بدل التجسيم المقنع وهو القول بالقديم الذى
ينحدد بنفى المادة الحادثة عنه . ومن أجل رد اعتبار المادة والتي
جعلها الخلق سالبة محضة حين سلب عنها كل قوة فقد تحولت الى مادة
خالقة تشارك الذات المشخصة فى فعل الخلق (٤٣) . كما أن هناك
تصورات عديدة لكيفية حدوث الخلق ليس أحدها بأولى من الآخر .
هناك الخلق من عدم بفعل الارادة وبأمر «كن» وهو خلق للشيء من لا
شئ (٤٤) . وقد يحدث الخلق لا بالارادة وحدها بل بالارادة والحركة .
فلا تحدث الارادة والذات ثابتة بل تتحرك الذات كلها والحركة هي

اما الاصل الثانى ، وهو الكلام فى حدوث العالم فقد أجمعوا على أن
العالم كل شئ هو غير الله ، وعلى أن ما هو غير الله وغير صفاته
الازلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ،
ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شئ من أجزاء العالم ، الفرق
ص ٣٢٨ .

(٤٣) التصورات الثنائية للخلق مثل تصور أحمد بن حابط وفضل
الحديث . للخلق ربان أحدهما قديم وهو الله والآخر محدث وهو عيسى
والمسيح بن الله على معنى دون الولادة . وهو الذى يحاسب فى
الآخرة ، وهو الذى يأتى فى ظل من الغمام والملائكة ، وهو الذى خـ
آدم على صورة نفسه . تدرع المسيح جسدا وكان قبل التدرع عقلا ،
الفرق ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، كما نقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان
محدث . وعند الروافض الصانع جوهر مخلوق محدث لكنه صار لها
صانعا بطول روح الآلهة فيه ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٤٤) خلق الاشياء من لا شئ ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند المعتزلة
ايضا لانكارهم كون المعدوم شيئا ، الفرق ص ١٥٥ — ١١٦ ، وعند
ابن كرام «كن» تعنى خلقا للمخلوق واحداثا للمحدث واعلاما للذى يعنى
بعد وجوده ، الفرق ص ٢١٧ .

الارادة (٤٥) . وقد يحدث الخلق في الذات المشخصة نفسها ، فالذات المشخصة محل للحوادث . ولا يحدث الخلق بالارادة بل بالقول . وكما أن الذات المشخصة باقية كذلك لا تعدم الحوادث ولا تخلو منه الاجسام . وقد نشأ هذا التصور كرد فعل للتصور الاول الذي يجعل الله خارج العالم ومنفصلا عنه (٤٦) . وقد يحدث الخلق على درجات كما هو معروف عند الحكماء في نظرية الفيض . وتكون بدايته أشرف نقطة ثم تقل مراتب الشرف كلما هبطنا حتى نصل الى أقل الدرجات . قد تكون البداية جسما في التجسيم وقد لا تكون جسما في التنزيه

(٤٥) عند المجسمة الله قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وارادته حركته اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء . فالله يخلق بالارادة ، والارادة حركة ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٤٦) ومنها قوله لذاك الحادث « كن » على الوجه الذي علم حدوثه عليه . والقول نفسه حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدث فيه يرى منها ذلك الحادث ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث اذا كان مسموعا ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند محمد بن كرام لا يحدث في العالم جسم ولا عرض الا بعد حدوث أعراض كثيرة في ذات المعبود . ولا يعدم في العالم شيء من الأعراض الا بعد حدوث أعراض في ذات المعبود . منها ارادته لعدمه ، وقوله لما يريد عدمه « كن معدوما » أو « افن » . وهذا القول حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . فصارت الحوادث الحادثة في ذات المعبود أضعاف الحوادث من اجسام العالم وأعراضها . يحدث الخلق بالقول لا بالارادة . ومنع وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها خلوقة أو مفعولة أو محدثة . ذوات المعبود لا تخلو من حدوث حوادث في المستقبل وان كان قد خلا منها في الازل مثل أصحاب الهيولى من أن الازل جوهر خال من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها وهي لا تخلو منها في المستقبل . ولا تعدم الاجسام مثل قول الدهرية والفلاسفة بأن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد والفناء . الله محل للحوادث أقواله وارادته وأدراكاته للهرميات والمسبوعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثه فيه ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند بعض المعتزلة الله لا يقدر على افناء بعض الاجسام ، الفرق ص ٢١٨ .

أو قد تكون أسطورة قائمة على التفسير الحرفي للنصوص (٤٧) . وتنوع تصورات الخلق الى درجة نفى الذات المشخصة كلية . ولا يهم بعد ذلك أن يكون قدم العالم حسيا ماديا أو معنويا صوريا من حيث الامكانية (٤٨) . كل هذه تصورات للخلق ليس أحدها بأولى من الآخر وكلها تمثل ردود أفعال على بعضها البعض بما في ذلك تصورات الفسقة الناجية التي كانت السبب في حدوث تصورات بديلة عند الفرق الهالكة . لا يكون أحدها أصوب من الآخر أو أحق بالإنسان وأبعد عن الضلال . وهناك أسئلة نظرية خالصة ناتجة عن التوتر بين التنزيه والتشبيه لا يمكن تكفير أحد فيها . فهي كلها آراء نظرية طبقا لدرجة ضرب الفكر من التنزيه أو من التشبيه . فإذا كان السؤال : هل خلقة

(٤٧) عند الكرامية أول شيء مخلوق هو جسم حتى يصحح منه الاعتبار . ولو بدأ بخلق الجساد لم يكن حكيما ، وعند القدرية لابد أن يكون في الخلق من يصحح منه الاعتبار ، وليس بواجب أن يكون أول الخلق حيا يصح منه الاعتبار ، وعند أهل السنة أول شيء مخلوق هو اللوح والقلم ثم أجرى القلم على اللوح بما هو كائن الى يوم القيامة الفرق ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، وعند الباطنية أن الله خلق النفس فالله هو الاول ، والنفس الثاني . وهما مديرا للعالم . وقد يكون الاول العقل والثاني النفس يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطوائع الاول ، الفرق ص ٢٨٥ .

(٤٨) تقول الباطنية بقديم العالم وجحد الصانع ، ولا تقر بآله قديم ولا بحدوث العالم ويتهمون أهل الشرائع بأنهم يعددون لها لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم ، الفرق ص ٢٩٥ — ٢٩٧ ، ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، وعند أبي عفيان الرقي من أصحاب الجاحظ المزاج قديم لقدم علته ، وهو أيضا رأى المانوية ، الانتصار ص ٢٩ ، ويرى الاسكافي أن كل موجود على ظهر الأرض لم يكن معدوما قط بوجه من الوجوه لان الوجود عنده ليس بمعدوم ، ولم يكن معدوما ولا يكون معدوما بدا . وهذا تصريح بأن الاجسام قديمة لان الحدث ما وجد بعد عدمه وإن كان معدوما لم يوجد بعد عدمه ، الانتصار ص ٩١ ، وعند المعتزلة الكعبي باستثناء الصالحى الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء ، وعند البصريين الجواهر والاعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء ، الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وقد أنكر جهم خلق الجنة والنار ، التنبية ص ١٣٧ .

الشيء هو الشيء أم غيره ؟ فان جعل الخالق غير الشيء يركز على جانب الفاعل والارادة أى من جانب الخالق فى حين أن التوحيد بين الخلق والشيء يجعل الخلق من جانب المخلوق . الرأى الاول يجعل أهم عامل فى الخلق هو الفعل الارادى أو العلة الفاعلة فى حين يركز الرأى الثانى على العلة المادية . التصصور الاول يضع تمايزا بين الذات والموضوع . بين الانا والآخر ، فى حين أن الثانى يوحد بين الذات والموضوع ، بين الانا والآخر . تتصل الالهيات بالطبيعيات فى الخلق . فعندما تطفى الالهيات الخلق هو الشيء أو يكون الشيء بلا صفة . فى التصصور الالهى يطلق لارادة الحرية فى أن تخلق الى ما لا نهاية فى حين أنه فى التصصور الطبيعى نتحدد الارادة بأفعالها وبخلقها المتناهى (٤٩) . والتصور الطبيعى يقضى على التشخيص ويرى الخلق فى الشيء ، والارادة فى الطبيعة ، والحياة فى المادة ، وهو أساس نشأة العلم . والحقيقة أن ذلك ليس تفكيرا فى الخلق باعتباره صفة الهية بل فى الخلق باعتباره عملية انسانية . ثم يحدث التمايز بين الانسان والله بحجة الاولى أو المفارقة . فاذا كان الخلق هو المخلوق فى الانسان ، فان الخلق يكون مخالفا للمخلوق

(٤٩) اختلف الناس فى خلق الشيء هل هو الشيء أم غيره ؟ عند ابن الهذيل خلق الشيء (الذى) هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره . وهو ارادته له وقوله له كن . والخلق مع المخلوق فى حالة ، وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريده ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره . وكذلك خلق الجوهر . وزعم أن الخلق الذى هو ارادة وقول لا فى مكان . ورغم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفا ، وأن الطول هو خلق الشيء طويلا ، وأن اللون خلقه له ملونا ، وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، واعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فناءه ، وارادة الله للشيء غيره ، وارادته للاميان غير امره به . وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والاعادة غير المعاد والابتداء خلق الشيء ابل مرة والاعادة خلقه مرة أخرى ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ ، عند مفسر خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق الى ما لا نهاية له وأن ذلك يكون فى وقت واحد معا ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وعند عباد المخلوق عبارة عن شيء وخلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق . خلق الشيء قول ، ولا يقول أن الله قال له كن ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ .

في الله . وقد يحدث تمايز بين افعال الخلق ، فيكون الخلق هو المخلوق في البداية ولكن الاعادة غير المعاد في النهاية اثباتا لتطور الخلق وتغايره . فاذا كان الخلق صفة فانه يصعب بعد ذلك معرفة هل هي صفة للخالق أم صفة للمخلوق ، مجرد محاولة للخروج من اشكال قديم عن طريق الغائه (٥٠) . وتستمر الاشكالات العقلية في كل تصور دون حل خاصة في التصور الثنائي الاول . فاذا كان الخلق غير المخلوق فهل يكون الخلق مخلوقا ؟ وهنا يكتل التصور الثنائي بتصوير احدى فيكون الخلق مخلوقا هروبا من قدم العالم . فكل تصور مكمل للآخر ، التغاير والتمائل ، الاختلاف والاتفاق . ويدخل بعد الحقيقة والمجاز في التصورات بما يدل على أنها جميعا صيغ انشائية وليست أحكاما على واقع ، وانها جميعا تقوم على قياس الغائب على الشاهد (٥١) . والعجيب ان الفرقة

(٥٠) عند احدى فرق الروافض الخلق هو المخلوق ، والباقي يبقى لا ببقاء ، والفانى يفنى لا يفناء ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند النظام الخلق من الله الذى هو المكون ، وهو الشيء المخلوق وكذلك الابتداء هو المبتدأ ، والاعادة هي المعاد ، والارادة من الله تكون ايجادا للشيء وهي الشيء ، وتكون أمرا وهي غير المراد ، كنحو ارادة الله للايمان هي أمره به ، وتكون حكما وأخبارا وهي غير المحكوم والمخير عنه ، وكان ارادة الله أن يقيم القيامة يعنى أنه حاكم بذلك مخبر به ، والابتداء هو المبتدأ ، والاعادة هي المعاد ، وهي خلق الشيء بعد اعدامه . وعند الجبائي الخلق هو المخلوق ، والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله وارادته غير مراده . وكان يزعم أن ارادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان وارادته لتكوين الشيء غيره ، يثبت مثبت الخلق هو المخلوق والاعادة غير المعاد ، وعند هشام الفوطى ، ابتداء الشيء مما يجوز ان يعاد غيره وابتدأه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره ، والارادة المراد ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ ، عند هشام بن الحكم خلق الشيء صفة للشيء لا هو الشيء ولا هو الفناء ، صفة للفانى لا هي هو ولا هي غيره ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وص ١٢١ .

(٥١) اختلف الذين قالوا أن خلق الشيء غيره في الخلق هل هو مخلوق أم لا ؟ عند أبى موسى المردار الخلق غير المخلوق ، والخالق مخلوق في الحقيقة وليس له في الخلق ، وعند أبى الهذيل ، الخلق الذى هو

الناجية اختارت تصورا دون آخر على أنه التصور الحق ، وهو ان خلق الشيء هو المخلوق اعتمادا على عدم جواز وجود واسطة بين الخالق والمخلوق وبالتالي تكون أقرب الى التصور الاحادى الطبيعى . وفي هذه الحالة لا يجوز تكفير المشبهة والمجسمة (٥٢) . وكما لا يجوز تكفير احد التصورين الالهى والطبيعى فانه لا يجوز ايضا تكفير التصور الانسانى فالخالق صفة انسانية خالصة بل انها اولى صفات الانسان راخص ما يميزه وما يعبر عن حريته . يبدو ذلك عند الفنان الخالق المبدع . ولكن الانسان نظرا لاغترابه عن العالم وعجزه عن الدخول فيه نسب الى الذات الشخصية افضل ما لديه ، وتعبد صفة الخالق بدلا من ممارستها . اما العالم فانه ينشأ فى الشعور لحظة الوعى به . فقد لا يكون العالم موجودا على الاطلاق عندما يكون خارج الشعور . وقد يكون موجودا فى انسان لانه نشأ فى شعوره وغير موجود بالنسبة الى انسان آخر لم يعه بعد . ليست النشأة اذن مادية كونية فذاك موضوع علم نشأة الكون بل نشأته فى الشعور . السؤال عن النشأة الكونية نظرة مادية خالصة فى حين ان النشأة الشعورية نظرة انسانية مثالية . الاولى ادعاء وغرور والثانية تصف الواقع على ما هو عليه .

تأليف والذى هو لون والذى هو طول والذى هو كذا ، كل ذلك مخلوق فى الحقيقة ، وهو واقع عن قول وارادة . والخلق الذى هو قول وارادة ليس بمخلوق فى الحقيقة وانما يقال مخلوق فى المجاز ، لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه ، عند زهير الاثرى الخلق غير المخلوق وهو ارادة وقول محدث ليس بمخلوق ، وعند ابي معاذ التومنى الخلق حدث وليس بمحدث ولا مخلوق ، وأن الارادة من الله تكون ايجادا وهى خلق وتكون أمرا . وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا محدث ، مقالات د ٢ ص ٥٠ .

(٥٢) يرفض ابن حزم الراى القائل بأن خلق الشيء هو غير الشيء المخلوق وينفذ حججه النقلية ويؤيد الراى الآخر أن خلق الشيء هو الشيء نفسه ويؤيد حججه النقلية ، الفصل د ٥ ص ١١١ — ١١٢ .

٢ — هل هناك تكفير في العقليات (الالهيات) ؟

تبدأ العقليات في علم العقائد بالادلة على وجود البوعى الخالص (الله) ثم بوصفه بأوصاف ستة ثم بصفات سبعة . فهل هناك تكفير ميهما ؟ هل هناك رأى واحد صائب ناج بينهما تكون الآراء كلها ضالة هالكة ؟ فإذا كانت الادلة كلها تبدأ من العالم ومن تحليل الطبيعة ابتداء من نظرية الجوهر والاعراض فما وجه الكفر في القول بأن الاعراض لا تدل على البارى اذ كيف يدل الادنى على الأعلى ؟ وكيف تستعمل الاعراض للدلالة على الاجسام ؟ وكيف تستعمل الطبيعيات كمقدمة للالهيات وبالتالي ربط الثوابت بالمتغيرات ؟ بل ان رأى الفرقة الناجية بالاجماع على حدوث العالم ووجود البارى فيه تدمير للعالم لاثبات الله . كان الأعلى لا يثبت الا بعد فنا الادنى . واذا كان النظر الصحيح هو المفضى الى العلم بحدث العالم فالعلم بحدث العالم ما هو الا مقدمة لاثبات القديم أى أنه النظر المفضى الى الالهيات عن طريق اثبات حدث العالم (٥٣) . وهل يمكن البدء بالطبيعة والانتهاء منها الى ماهيتها عن طريق الذهاب من الدليل الى المدلول ومن الآية الى معناها ؟ يتضمن العقل أوليات أو مقدمات هى التى تؤدى الى التوحيد . فعلم التوحيد يقوم أساسا على نظرية فى أوائل العقول وبداياته . ليس التوحيد تشخيصا أو تجسيما أو تشبيها بل هو بناء عقلى يقوم على مجموعة من المسلمات الالهيية . التوحيد مجموعة من الحقائق الأولية تنشأ من طبيعة العقل أو هو بناء أولى للعقل (٥٤) .

(٥٣) عند الهشامية الاعراض لا تدل على البارى ، الموافق ص ٤٢١ ، ص ٤٣٠ ، النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم ، الارشاد ص ٣ .

(٥٤) وهو الدليل القائم على النظر والتفكر فى مخلوقات الله ، الانصاف ص ٢٩ — ٣٠ ، أن يعرف بدأ الاوائل والمقدمات حتى يتم له النظر فى معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده وما هو عليه من صفاته التى

ولكن هل يفضى الاثبات بالدليل الى اثبات المدلول او الى اثبات العلم بالمدلول ؟ هل يؤدى الدليل على حدث العلم الى حدث العلم نفسه او الى العلم بحدث العالم ؟ مادام الامر متعلقا بنظرية العلم فالدليل لا يؤدى الى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع . ومن ثم لا ينقسم المدلول الى وجود وعدم او قدم وحدث ولا يمكن أن تتحول نظرية العلم الى نظرية وجود . وتكون تقسيمات الوجود هي تقسيمات العلم أى أحكام عقلية على المعلوم (٥٥) . والانتقال من الدليل العقلى الى

==
بان بها من خلقه وما لاجل حصوله عليها استحق أن يعبد بالطاعة دون عبادة ، الانصاف ص ١٣ ، فاما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصفاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده صحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزات زعمو ذلك من المعارف النظرية ، الاصول ص ٢٤ .

(٥٥) اذا نصبتم دليلا فى حدث العالم فالمدلول حدث العالم او العلم بحدث العالم ؟ اختلف ارباب الاصول فذهب بعضهم الى أن مدلول الدليل العلم بحدوث العالم . وذهب آخرون الى أن العلم بحدوث العالم نفسه . . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات الى الوجود والعدم والحدوث والقدم . وانما المدلول العلم على كل الحال . ثم المعلوم يختلف بتغير معلوماته ولا خلاف فى أن الأدلة تنقسم الى الوجود والعدم والحدوث والقدم . . وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء منها تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور ، وليس تعلق الحدث بالفاعل ، الشامل ص ١٠٥ - ١٠٦ ، اختلف فى أن العلم بذلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول ؟ قال الامام الرازى هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هى نسبة بينهما متأخرة عنهما ولاشك أنها متغيرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغيرة . ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل ، المواقف ص ٦٦ - ٦٧ ، ويشترط للنظر الصحيح أن يكون فى الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالة دون غيرها وهى الامر الذى بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كما كان العالم أو حدوثه لثبوت الصانع . فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم . ثبوت الصانع هو الدلالة

المدلول الواقعى يقوم على حكم مسبق وهو تطابق عالم الازهان مع عالم الاعيان . وهو حكم منطقى يقوم على افتراض ميتافيزيقى وهو الدليل الانطولوجى . وهو ما يتطلب الاقتضاء والتوليد ، توليد النظر للعلم واقتضاء الذات الموضوع (٥٦) . ان تكفير الفرق الهالكة لانكارها

وامكانه وحديثه هو جهة الدلالة . وهذه الامور متغيرة بتغير العلوم المتعلقة بها . الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالمدلول . فمن هنا توهم ان العلم بها نفس العلم بالمدلول ، المقاصد ص ٧٣ ، قال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل . هل يغير العلم بالمدلول فيه خلاف . والحق المتغيرة لتغير المدلول ووجه الدلالة كالعلم بانه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ، شرح المقاصد ص ٧٤ .

(٥٦)والذى ارتضاه القاضى الباقلانى هو ان مدلول دليل حدث العالم والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول . فالادلة العقلية تدل لانفسها ودلالاتها من صفات ذواتها ، وصفات الانفس لا تزل مع بقاء الانفس اتفاقا من العقلاء . فلو احدث الله السموات والارض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما ان تكون أدلة مع انتفاء المستدلين او لا تكون أدلة . فان لم تكن أدلة ايضا عند وجود العقلاء اذن فمن المستحيل انتفاء صفة نفس في حال ثبوتها في أخرى . ولو سنج ذلك لسانح لخروج الجوهر عن تميزه في بعض الاحوال مع بقاء ذاته . لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . لو كان المدلول علما لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين . المدلول ليس هو علم الناظر والادلة لا ترجع الى علوم الناظر بل تنقسم الى الوجود والعدم ، الشامل ص ١٠٦ — ١٠٧ هذه المسألة تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه ، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط . الجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذى هو مغاير لهما هو امر اعتبارى عقلى ليس بهوجود فى الخارج ، شرح المقاصد ص ٧٤ ، والكل (المعتزلة) اتفقوا على ان بعد العلم لا بد من وجود عالم صانع قادر على احتياج الى اثبات بالدليل . قال الرازى انه جهالة ولعلم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه

رجود الله لم يؤد بالفرقة الناجية الى اثباته نظرا لتغاير العلم والمعلوم ،
واختلاف الدليل والمدلول . فالانكار هنا اكثر صراحة من وهم الاثبات .
وان ارتباط الدليل بالمستدل يجعل اثبات وجود الله أو انكاره مشروط
أولا بوجود الناظر وبالتالي يأتى ثبوت وجوده أولا قبل اثبات وجود
موجود آخر . المعرفة سابقة على الوجود ، والذات العارفة سابقة
على موضوع المعرفة . لذلك أتت نظرية العلم سابقة على نظرية
الوجود . ولا سبيل الى التطابق بينهما الا تدريجيا بتحقيق الوعى الخالص
فى الرعى المتعين ، وتحقيق الوعى المتعين فى حرية الافعال والعقل
الغائى ، ثم تحقيق التاريخ العام فى التاريخ المتعين ، وتحقيق التاريخ
المتعين فى الفرد والدولة ، فى فعل الفرد وفعل الجماعة ، وباختصار
عن طريق تحقيق الانسان فى التاريخ .

١ - الوعى الخالص (الذات) . ولماذا يكون القول بأصلى التوحيد
والعدل هوى وضلالا ويكون القائلون بهما فى النار ؟ اليس التوحيد
هو التنزيه والعدل هو الحرية والعقل والغائية والصلاح والاستحقاق ؟
رما العيب فى نفى الصفات لو كان ذلك هو شرط اثبات التنزيه واتقاء
مخاطر التشبيه ؟ وما العيب فى اثبات الصفة تكون هى من الذات لد
تهمة النفى والتعطيل واقترابا من الراى الآخر دون الوقوع فى محاذيره ؟
وهل اثبات الصفات مع مخاطر التشبيه أولى بالايمان وابعد عن الكفر
من نفى الصفات مع اثبات التنزيه ؟ ولماذا يكفر القول بأن الصفات
أحوال لا قديمة ولا حادثة ، لا معلومة ولا مجهولة ، وضعا للسؤال من جديد ،
وايجادا لحل وسط بين الاثبات والنفى وتحويل المسألة كلها من المستوى
الطبيعى فى الجوهر والاعراض الى المستوى النفسى للذات والاحوال ؟

ومع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان . وهذا قول صحيح اذ معناه انه
لا يصلح صانعا للعالم الا وأن تكون هذه صفاته . وبهذا القدر لا يلزم
وجوده فى الخارج . وماذا نقول فيمن يقول : شريك البارئ اتصافه بهذه
الصفات والا لم يكن شريكا وأنه ممنوع ، المواقف ص ٥٧ .

فإذا كان الله لا يوصف بالقدم ولا بالبقاء فلأن كل وصف له هو شئوع في التشبيه . لا يوصف الله بالقدم لأن القدم من صفات البشر وخصائص الأشياء كالحب القديم والجبن القديم والعرجون القديم (٥٧) . صحيح أن القول بالهين مضاد لوصف الوحدانية ولكنه أثر من آثار الديانات القديمة خاصة إذا كانا غير متساويين ، واحد قديم والثاني حادث يحاسب الناس يوم القيامة كما هو الحال في المسيحية في العلاقة بين الله والمسيح ، ويكون ذلك أقرب إلى تاريخ الأديان منه إلى علم العقائد الإسلامية (٥٨) . وما المانع من أن يصير أهل الآخرة إلى جمود حتى لا يشاركوا الله في صفة الخلود ؟ أن التضحية بخلود أهل الجنة والنار من أجل إثبات خلود الله أقل خطورة من المشاركة في الخلود والتضحية بخلود الله من أجل خلود النعيم أو العذاب . فما لا نهاية له صفة للذات أي البقاء . وكما أن الله لا أول له فانه لا آخر له ، عكس الإنسان الذي له أول وهو الخلق أو لحظة وعيه وإثبات وجوده رله نهاية وهو الموت أو لحظة عدمه وخموله (٥٩) . وما المانع من نفى الرؤية ، رؤية الله ، ولماذا يكفر من ينكرها ؟ وهل الله شيء أو موضوع في مقابل الذات يمكن رؤيته بالعين ؟ وهل الله موضوع أم ذات شخص أم مبدأ ، شيء أم فكر ؟ أن الإنسان لا يرى وعيه بل يشعر بنفسه ولا يرى أي وعى خالص بل يشعر بحضوره ويتعامل معه . هل الله

(٥٧) قال المعتزلة بنفى الصفات ، وركزت الواصلية عليها ، وعند الهذيلية الله عالم يعلم هو ذاته وقادر بقدرته هي ذاته ، ومريد بإرادة لا في محل ، وبعض كلامه لا في محل وهو كن ، وأرادته غير المراد ، المواقف ص ٤١٥ ، وعند المعمرية (معمر بن عباد السلمى) لا يوصف الله بالقدم ولا يعلم نفسه ، المواقف ص ٤١٦ .

(٥٨) عند الحابطية (أحمد بن حابط) من أصحاب النظام أن للعالم الهين ، قديم هو الله ومحدث وهو الذى يحاسب الناس في الآخرة ، المواقف ص ٤١٦ .

(٥٩) عند الهذيلية أهل الخالدين يصيرون إلى جمود ، المواقف

ص ٤١٥

ذات أم موضوع ، شخص أم مبدأ ، جسم أو تصور ؟ (٦٠) أما باقى الصفات السبع فان نفيها أو تأويلها انما كان حرصا على التنزيه . فالعلم ذاته والسمع والبصر انما هى وسائل للعلم وليست صفات مستقلة . والقدرة والارادة ليستا فى محل . والحياة ضد الآفات . والكلام مخلوق حتى لا يوصف الصوت والحرف بالقدم . اليس ذلك كله دفاعا عن التنزيه وحرصا من مخاطر التشبيه ؟ ان اعتبار الكلام مخلوقا محدثا انما كان غرضه تنزيه الله عن الحوادث واثبات الفعل الانسانى والفهم الانسانى وتحقيق الانسان بعلمه للوحى فى التاريخ . لقد أرسل الوحى للانسان وليس لله . وفهمه الانسان بعلمه وعبر عنه بلفظه وقرأه بصوته وبالتالي يكون كلام الله هو كلام الانسان المفهوم والمقرؤ والمكتوب والمتحقق . أما اعتبار الارادة حادثة لا فى محل فان الغرض منه نفى المكانية عنها كما نفيت من قبل عن الذات ومن أجل انقاذ الحرية الانسانية (٦١) . أما الاسماء فانه لا يجوز اطلاقها على الله

(٦٠) عند الكعبية (أبو القاسم بن محمد الكعبى) لا يرى الانسان نفسه ولا غيره الا بمعنى أنه يعلمه كما تكفر المردارية من قال بالرؤية ، الموافق ص ٤١٧ ، وعند الجبائية لا يرى الله فى الآخرة ، الموافق ص ٤١٨ .

(٦١) عند أبى هاشم الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العلية . كونه سميعا بصيرا انه حى لا آفة به ، وعند أيضا أن العلم لا يتعلق بمعلومات على التفضيل . لله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، لا قسدية ولا حادثة ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الخياطية كونه سميعا بصيرا يعنى أنه عالم بتعلقهما ، وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه ، الموافق ص ٤١٧ ، الجبائى ارادة الرب حادثة لا فى محل ، والعالم يفنى بفناء لا فى محل ، والله متكلم بكلام يخلقه فى جسم ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الجبرية الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، علمه حادث لا فى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة . وافقوا المعتزلة فى نفى الرؤية وخلق الكلام ، الموافق ص ٤٢٨ ، وللمعتزلة فى نفى الصفات وحدوث ثلاث فرق : (أ) البرغوثية ، كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب جسم (ب) الزعفرانية ، كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق كافر (ج) المستدركة ، الكلام مخلوق مطلقا ووافقوا اهل السنة والاجماع فى نفيه . ويعتبرون أقوال مخالفينهم كلها كذب حتى قول لا اله الا الله ، الموافق ص ٤٢٨ .

نظرا لما توحى به أيضا من تشبيه يقوم على قياس الغائب على الشاهد (٦٢) . ان الاوصاف والصفات والاسماء كلها إنما هي تدل على الحياة الكاملة بلا آفات أو نقص ، تعبر عن الانسان الكامل باعتباره وعاء خالصا ومتحققا في العالم .

ب — الوعي المتعين (الصفات) . وكما يتم تكفير أصلى التوحيد والسدل فأنه يتم أيضا تكفير القول بالتأليه والتجسيم (٦٣) . وكما يرتبط التوحيد بالعدل وحق الانسان في أن يكون حرا وعاقلا يرتبط التوحيد أيضا بالامامة نتيجة للقول بالوهمية الائمة . وبالرغم من وجود أنماط سابقة في الديانات القديمة لتأليه الانسان أو الطبيعة كما هو الحال في اليهودية والمسيحية أو في الديانات الشرقية في فارس والهند والصين ، وبالرغم مما قد يكون وراء ذلك من نيات ومقاصد لانفساد العقيدة الجديدة وبث الفرقة وضياع القوة والتشويش على التوحيد فإن تأليه الانسان أو الطبيعة إنما يخضع لظروف نفسية واجتماعية وسياسية محلية . ففى مجتمع الاضطهاد تفسود العواطف والانفعالات العقل والرؤية ، وتتشخص الالهوية في الامام المنقذ المخلص ، ويظهر حالا في كل شيء ، في الانسان وفي الطبيعة ، في النفس وفي العالم . يتحول ظلم الامام واستشهاده الى نصره ، ويؤدى النقيض الى النقيض ، وينتاب السلب الى الايجاب ، من لا شيء الى كل شيء ، من النقص الى العظمة . من العجز الى القوة ، ومن النصر الى الهزيمة ، ومن الإنكار الى الاثبات . يحل الله في الامام بعد أن رفض البشر الاعتراف به والانقياد له . وهو حي لم يقتل فالحق باق لا يموت . وكل من اتصل به من

(٦٢) عند هشام بن عمرو الفوطى لا يطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا ، الموافق ص ٤١٦ .

(٦٣) الأول تكفير المعتزلة والثانى تكفير الشيعة .

ذرية أو أصحاب أو جماعة فانه يكون مثله (٦٤) . وكما أن الله والانسان
شيء واحد فكذا الله والطبيعة شيء واحد . لا فرق بين الخالق والمخلوق
في أسطورة الخلق حتى يكون الله قريبا من الطبيعة وتكون هم قريسة
من الله . فالتركيز على الروح يحيلها الى روح شامل يضم الطبيعة .
رصاحب الهدف يرى غايته في كل شيء . والخلق يكون من طبيعة
الخالق ، نورا في مقابل الظلمة ، حقا في مواجهة باطل . كل مظاهر
الطبيعة صفات له وآثار لقدرته ، السحاب والرياح والرعد والبرق .
يتم الخلق بالكلمة وليس بالارادة ، كلمة الحق في مقابل كلمة النفاق .
يتم الكلام بالاسم الاعظم وليس باسم الملوك والامراء ، السلاطين .
فرض الخلق على غيره لان غيره هو الخلق وهو ذاته . الله يخلق من
ذاته الها يكون هو نفسه مثل المسيح (٦٥) . والله جسم ، موجود
واقع مرئي وذلك ان ضياع الواقع والارض والدولة يتحول الى وجود
جسمي ملموس حق فيكون الله جسما . الامساك بشيء بدلا من فقدده ،
والتمسك بشيء بدلا من تلاشيهِ . والجسم مكان تتلاقى فيه الابعاد
وليس مسطحا ، له عمق فيبعد عن السطحية . يتكون من نور او نظائر

(٦٤) هذا هو موقف غلاة الشيعة . اذ قالت السبئية لعلى انت
الاله حقا . لم يمت على وقتل ابن ملجم شيطانا بدلا عنه ، الله على
مسورة انسان ويهلك كله الا وجهه . روح حلت في على ثم في اخيه
محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان بن سميعان ، وعند
الخطابية الائمة آلهة والحسن ابن الله ، وجعفر اله لكن ابو الخطاب
افضل منه ومن على ، وعند الذمية الذين ذموا محمدا على اله ،
والوهية خمسة اشخاص فاطمة والحسنان ، ولا يقولان ، فاطمة .
تحاشيسا من وصمة التائيت ، وعند الرازية حل الاله في ابي مسلم .
وهو لم يقتل ، وعند النصيرية الاسحاقية حل الله في على ، وعند
الجناحية تناسخ الارواح . كان روح الله في آدم ثم شيت ثم الانبياء
والائمة حتى على وأولاده الثلاثة ثم عبد الله ، الموافق ص ٤١٨ — ٤١٩ .

(٦٥) تقول السبائية ان عليا في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق
سوطه . يقولون عند سماع الرعد السلام عليك يا امير المؤمنين ،
عند المفوضية فوض الله خلق الدنيا الى محمد وقيل الى على الموافق
ص ٤٢٠

بشعة أو معادن معتمدة نظرا لاجتماع النور والظلمة في الجسم . اله
يمس ويمسك به تعبيرا عن رغبة الانسان في الامساك بالضائع
والتمسك بالمفقود . يقوم ويقعد ، يتحرك ويسكن وليس موتا وثباتا .
ما زال النشاط موجودا فيه تعبيرا عن الرغبة في المقاومة واستمرار
حياة النضال في مجتمع الاضطهاد . فالارادة حركة والهركة ارادة .

وتعويضنا عن سلطان الدنيا وملك الارض يكون الانسان الاله ملكا
على رأسه تاج فاذا ما تكلم فان التاج يقع من على رأسه من هيبة
الكلام وقوة الصوت . الخير والشر نور وظلمة كونيان . تعبر لغة
الملوك والتيجان عن الامامة الضائعة والملك المفقود والحكم المفسوب .
هو على صورة انسان اذ أن الانسان الضائع يتحول الى اله
عليه وفرة سوداء كالحصان العربى وما يتصف به من قيم جمالية . النصف
الاعلى مجوف حتى يمتلئ بالعلم والمعرفة . والمجوف أكثر شفافية
من المصمت وان كان المصمت أكثر صلابة . للأجوف رنين وصوت
وللمصمت سكون وموت . وهو مناسب للعرش لا وجود لمسافة بينهما
تدل على عدم تطابق أو عدم تناسب ، مثالا للعظمة والاحكام . تحمله
الملائكة وهو اقرب منها مثل الكرسي تحمله رجلاه ، تصويرا اقرب
للناس وأقل تجريدا . له لون وطعم ورائحة ، له مذاق وليس كالماء
أو الاله المجرد أو الطعم المائع الذى يصيب الانسان بالقىء والغثيان .
تنبع الحكمة من قلبه مما يدل على العلم الضرورى الفطرى المغروز فى
النفس . وفى الوقت نفسه علم تجريبى بناء على خبرة العالم ومعرفة
البشر وعرك الحياة . ويقدر ما يكون العلم باطنيا داخليا يكون أيضا
تجريبيا خارجيا يتغير طبقا للاحداث فتبدو اشياء ثم تتغير المعارف طبقا
لتطور الواقع وتغير الاحداث . ويتم ذلك خارج الخطأ والاسباب
فالمعرفة كشف للشيء . وما دام الشيء يتغير فالمعرفة كذلك ، وهذا ما
دا فى النسخ . وذلك تعليم للبشر للجمع بين العلمين القبلى والبعدى .

الفطري والكسبي ، الضروري والنظري ، الحدسي والاستدلالي (٦٦) .
لا فرق إذن بين القول بحدوث الصفات أو نفيها والقول بالتجسيم ،
كلاهما كفر (٦٧) . ولكن هل التشبيه هو الايمان ؟ هل اثبات الصفات
وقدمها هو الراي الصائب وما دونه هو الضلال ؟ وما الفرق بين تشبيه
الله بالانسان وبأن يكون له وجه ويد وعين وبين تجسيم الله في صورة
انسان يقوم ويقعد ويتحرك والامر في كلتا الحالتين يتجاوز الامة
والصورة الفنية الى الشيء نفسه ؟ وما الفرق بين تصور التجسيم
الله على أنه جسم وتصور التشبيه له على أنه جسم حي ، لحم ودم
وعظم ؟ وهل السبب في استثناء الفرج والحية نفاق السلاطين وتربية
لحاهم ثم فسادهم وانحلالهم وإطلاق العنان لفروجهم ؟ ان الفرق بين
التجسيم والتشبيه ليس فرقا في النوع بل هو فقط في الدرجة . التجسيم
أكثر صراحة من التشبيه والتشبيه أكثر خوفا . كلاهما يقوم على

(٦٦) عند المغيرة الله جسم على صورة انسان من نور على
رأسه تاج وقلبه منبع الحكمة . ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوق تاجا على رأسه ، ثم كتب على كفه أعمال العباد
فغضب من المعاصي فغرق فحضل منه بحران أحدهما ملح مظلم
والآخر حلو نير . ثم اطلع البحر النير فأبصر فيه ظله فانتزع فجعل
الشمس والقمر وأمنى الباقي نفيا للثريك . ثم خلق الخلق من البحرين
فالكفر من الظلم والايهان من النور ، وعند الهشامية الله جسد ،
طويل عريض عميق ، متناسو ، كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب
وله لون وطعم ورائحة ومجسة . وليست هذه الصفات المذكورة
غيره . يقوم ويقعد ويعلم ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه بسبعة
أشبار بأشبار نفسه . مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . أرادته
حركته . وهي لا عينه ولا غيره . يعلم الاشياء بعد كونها يعلم لا قديم
ولا حادث . كلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره ، وعند شيطان السطاق
الله نور غير جسماني على صورة انسان ، يعلم الاشياء بعد كونها ،
وعند يونس بن عبد الرحمن الفنى الله على العرش تحمله الملائكة وهو
أقوى منها كالكركي يحمله رجلاه ، وجوزت البدائية البداء على الله ،
المواقف ص ٤٢٠ — ٤٢١

(٦٧) يقول زرارة بن أعين الرافضي بحدوث الصفات وبأن قبلها
لا حياة ، الواقف ص ٤٢١ .

م ٢٨ — الايمان والعمل — الامامة

تصورات الملا والمحاذاة والبعد والتناهي والجهة والتحت والفوق والعلو والسفل (٦٨) ، ما الفرق بين اثبات نزول الله وصعوده الى السماء الدنيا في التشبيه وبين القيام والقعود والحركة في التأليه والتجسيم ؟ أيهما أكثر تنزيها لله اثبات الاعضاء لله أم تأويل النصوص فيكون الاستواء هو الاستيلاء والقدرة والاحتواء ، وأن يكون الوجه هو الحضور ، واليد المقدرة ويكون العين والسمع والبصر هو العلم ، والجانب بمعنى الامر ، والفوق بمعنى العلو والتعالى ؟ هل المطلوب المحافظة على المعاني الحرفية للنصوص والوقوع في التشبيه أم تأويل النصوص حفاظا على التنزيه ؟ (٦٩) أيهما أفضل : التفسير الحرفي

(٦٨) زاد العبيدية أصحاب عبيد الله المكذب أن علم الله لم يزل شبيها غيره وأنه تعالى على صورة انسان ، المشبهة شبيها الله بالخوقات وأن اختلفوا في طريقة التشبيه . فمنهم مشبهة غلاة الشيعة ومنهم الحشوية كهمس والهجمي . قالوا هو جسم من لحم ودم وله الاعضاء حتى قال بعضهم : اغفوني من اللحية والفرج وسلوني سماء وراءه . ومنهم مشبهة الكرامية التي تقول الله على العرش من جهة العلو ، تجوز عليه الحركة والنزول . واختلفوا هل يملأ العرش أم لا ؟ قال بعضهم محاذ للعرش . ثم اختلفوا هل هو محاذ ببعده متناه أو غير متناه ؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم . وهل هو متناهي الجهات كلها أم من جهة تحت أولا . وتحت الحوادث في ذاته . يقدر عليها نون الحوادث الخارجية . أول من خلقه حتى ليصبح منه الاستدلال . المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٩ وهذا هو موقف المشبهة من المرجئة والكرامية .

(٦٩) عند الفرقة الناجية الله يستوى على عرشه ، له وجه ويدان وعين وسمع وبصر . يرى في الآخرة بالابصار كما يرى القمر ليلة البدر . يراه المؤمنون في الجنة ويحجب عنه الكافرون في النار . يقلب القلوب بين أصبعين من أصابعه ويضع السموات على أصبع والأرضين على أصبع . يصدقون بجمع الروايات التي يثبتها النقل من النزول الى السماء الدنيا وأن الرب يقول هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ الإبانة ص ١٠ — ١٢ ، والآيات عند المعتزلة ليست على ظاهرها باتفاق ، شرح الفقه ص ١١٨ ، وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية أن قول الله « الرحمن على العرش استوى » أنه استوى ومالك وقهر وأن الله في كل مكان وجحدوا أن يكون الله على

النصوص والوقوع في التشبيه أم التأويل العقلي لها حرصا على التنزيه ؟

عرشته كما قال أهل الحق . وذهبوا في الاستواء الى القدرة ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والارض . فإلله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم . فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو مسئول على الاشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الارض . . . وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله في كل مكان فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش وفي الأخلية وهذا خلاف الدين ، الإبانة ص ٣٢ ، وعند الأشعرى أن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به من سلطان ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات الصحابة عن نبي الله في (تسعة مسائل) منها :

٩ — أنكروا أن يكون له يدان ، وأنكروا أن يكون له عين ، وأنكروا أن يكون له علم ، وأنكروا أن يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الإبانة ص ٧ — ٨ ، نفت الجهمية أن يكون لله وجه وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سمعا بصيرا الا على معنى أنه عالم . . . وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل فعلت بيدي ويعنى به النعمة وإذا كان الله أنسا خاطب العرب بلغتها وما جرى مفهومها في كلامها ومعقولا في خطابها . وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل فعلت بيدي ويعنى النعمة بطل أن يكون معنى قوله بيدي النعمة وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل لي عليه يد بمعنى عليه نعمة ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع الى أهل اللسان فيها دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة اذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة الا من جهة اللغة فاذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها وأن لا يثبت اليه نعمة من قبلها لأنه ان رجع تفسير قول الله بيدي نعمتي الى الإجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين . وان رجع الى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدي يعنى نعمتي وان قالوا قلنا ذلك من القياس قليل لهم ، ومن أين وجدتم في القياس أن قول الله بيدي ولا يكون معناه الا نعمتي ؟ ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن يفسر كذا . . ؟ ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه اذا سمعناه . فلما كان من لا يحسن لسان العرب

وما الحكمة في تصوير اليد والقبضة كيد فعلية الا الرغبة في البطش ؟
 وأيهما أفضل الشيئية المادية المشخصة لله أم النظرة الانسانية العامة
 العقلية له ؟ وأيهما أفضل أن يكون لله وجه وعينان وشفطان وأذنان
 ووجنتان وأنف وجبهة وذقن أم يكون له ما هو بمثابة الحضور
 والذات والنفس (٧٠) ؟ وأيهما أفضل أن يوصف الله بأنه « فوق »

لا يحسنه وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم إنما علموه
 لأنه يلسانهم نزل ... قالوا الأيدي القوة أن يكون معنى قوله بيدي
 قدرتي قيل لهم هذا التأويل فاسد ... لا يجوز عند أهل اللسان أن
 يقول القائل علمت بيدي وهو يعنى نعمتي ولا يجوز عندنا ولا عند
 خصومنا أن تعنى جارحتين ولا يجوز عند خصومنا أن تعنى قدرتين
 وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو أن معنى قوله
 بيدي اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ، الإبانة
 ص ٣٦ - ٣٧ ، ثم رأيت السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد وتبعهم
 الأشعرى في ذلك بخلاف سائر الصفات فإن فيها خلافا عنهم من
 التأويل والتفويض ، شرح الفقه ص ٩٣ ، لا يجوز أن يكون معنى
 ناظرة معتبرة لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن تعنى متعطفة
 راحمة لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه ، ولا يجوز أن يعنى
 منتظرة لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذى
 هو انتظار كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين
 فصح قوله « ناظر » « رائية » إذا لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه
 النظر . وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه
 صح الرابع وهو نظر رؤية العين التى منها الوجه ، اللمع ص
 ٦٣ - ٦٤ ، لا يجوز أن يكون الله عن نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة
 ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن يكون عن نظر الانتظار لأن النظر إذا
 ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين فى الوجه . وإذا ذكر النظر
 مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذى بالقلب ... وإذا كان
 ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز
 أن يتعطفوا على خالقهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم
 الرابع . مما يبطل قول المعتزلة أن الله أراد يقولها نظر الانتظار ...
 وإنما أراد نظر الرؤية ولما قرن النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين
 اللتين فى الوجه . لا أنه أراد الثواب ... الإبانة ص ١٢ - ١٣ .

(٧٠) كان عباد بن سليمان ينكر من قال أن لله وجها وينكر
 القول : وجه الله ونفس الله وينكر القول ذات الله . وينكر أن

عباده حقيقة في المكان أم أنه المستولى عليهم والاعلى منهم ؟ وأيها أكثر تنزيها وصف الله بأنه متين أى تخين جسما أم أنه قوى ؟ وأيها أكثر فهما ، وصف الله بأنه شديد بمعنى القوة العضلية أم بمعنى أن حكمه نافذ ؟ (٧١) وأيها أكثر عقلا اجراء النصوص على ظواهرها أو

يكون الله ذا عين وأن يكون له يدان هما يداه ، مقالات ج ٢ ص ١٦٥ ، وكان عباد ينكر أن يقال : أن البارى قائم بنفسه وأنه عين وأنه نفس وأن له وجهها وأن وجهه هو هو ، وأن له يدين وعينين وجنبا ، ولا يقول « حسبنا الله ونم الوكيل » إلا أن يقرأ القرآن . فأما أن يطلق ذلك اطلاقا فلا . ويتأول ما ذكره الله « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » (٥ : ١١٦) أى تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم ، وكان لا يقول أن الله كفيل . . وكان غيره من المعتزلة يقول . . له يدان بمعنى نعم . . وأن الاشياء بعين الله أى بعلمه ومن ذلك أنه يعلمها . ويتأولون قولهم أن الاشياء في قبضة الله أى في ملكه ، ويتأولون قول الله « لاخذنا منه باليمين » (٩٦ : ٤٥) أى بالقدرة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٣ ، تأول المعتزلة اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم والجنب بمعنى الامر ، مقالات ج ١ ص ٢٦٦ .

(٧١) قال الجبائي : لا يجوز أن يوصف البارى بأنه فوق عباده على الحقيقة فان وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز . وقد قال الله « وهو القاهر فوق عباده » (٦ : ١٨) وأراد به القادر المستولى على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل . وقد تقول فوق عباده في العلم والقدرة أى هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع . وقد يوصف البارى بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راء لأعمالهم وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله هذا مجاز . ولا يوصف البارى بأنه متين في الحقيقة هو التخين وإنما قال المتين توسعا ، وأراد أن يبلغ في وصفه بالقوة . ولا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى أو القادر منها انها يوصف بالشدة والجلد على التوسع لان الجداد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء لان ذلك يعنى الصلابة ، والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة فان وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز . وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الافعال لان التشديد من صفات الافعال انها هي الافعال . وقول الله « أشد منهم قوة » (٤١ : ١٥) مجاز معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة في الحقيقة ، وقوته في الحقيقة لا توصف بالشدة ، مقالات ج ٢ ص ١٩١ .

تفويض معناها أو تأويلها ؟ ان التفسير الحرفي يوقع في التجسيم أو التشبيه ، والتفويض تسليم بالعجز وهدم للعلم . لم يبق الا التأويل حرصا على التنزيه ودفاعا عنه (٧٢) . وهل الصواب مع الفرقة الناجية التي ترفض التأويل وتقبل النصوص على ظواهرها فتقع في التشبيه وتلحق بالتجسيم أم مع الفرق الضالة التي تقبل التأويل حرصا على التنزيه ؟ اليس العقل أساس نظرية العلم ؟ الا يشمل التفسير الحرفي للدلالة العقلية القطعية للعقل ؟ وان فريقا من الفرقة الناجية لينضم الى الفرق الهالكة في التأويل ايثارا للتنزيه دفعا للتشبيه (٧٣) . كما

(٧٢) فان قيل : هلا اجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل مشيرا الى انها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء عنه في ظاهر اللسان ، هو الاستقراء فهو التزام بالتجسيم ، وان تشكك باستحالة الاستقراء فقد زال الظاهر ، والذي دعا اليه من اجراء الآية على ظواهرها لم يستقم له واذا ازيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع والاعراض عن التأويل حذرا من موقعة محذور في الاعتقاد ويجر الى اللبس والإيهام واستدلال العوام وتطريق الشبهات الى الدين وتعرض بعض كتاب الله لرجم الظنون ... الارشاد ص ٤١ - ٤٢ .

(٧٣) ذهب بعض ائمتنا الى أن اليدين والعينين والوجه ثابتة سرب والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود . ومن اثبت هذه الصفات السمعية وصار الى انها زائدة على مادلت عليه دلالات العقول قالوا : لا وجه لحمل اليدين على القدرة اذ جملة المبدعات مخترعة لله بالقدرة ففي الحمل على ذلك ابطال فائدة التخصيص وهذا غير بسديد فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة .. وذلك متفق عليه يقضى به في موجب العقل . ثم لا بعد في تكريم بعض العباد بالتخصيص بالذكر ... فأما الآية المشتملة على ذكر العينين فمزاولة الظاهر اتفاقا ... فلا وجه لحمل الوجه على صفة ... ومن سلك من اصحابنا سبيل اثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات الزمه سوق كلامه الى أن يجعل الاستواء والمجئ والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر فان سسج تأويلها غيبا يتفق عليه ولم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه وكنا

يرفض فقهاء الامة وحماة عقائدها التشبيه ويبقون على التمييز بين المستويات . فقياس الغائب على الشاهد يوقع لا محالة في التشبيه وعلى هذا القياس تقوم عقائد الفرقة الناجية (٧٤) . ومع ذلك فان كى عقائد الفرقة الناجية في حاجة الى برهان . هى مجرد تكرار لعقائد الايمان بالاعتماد على الحجج النقلية دون تأصيل او تأسيس لعلم الاصول لا مفر من الدفاع على التنزيه ولو بأسلوب النفسى كما هو الحال في « آيات السلوب » . بالنفسى يتم استبعاد مظاهر النقص الانسانى ، وبالتأنيث يتم استبعاد مظاهر الكمال الانسانى (٧٥) . فالأوصاف والصفات ، كلاهما في الوصف وليس في الموصوف ، في الذات وليس في الموضوع . اما الخبر فانه لا يتوجه الى وصف الاشياء مباشرة دون عقل الذات وفهمه له (٧٦) .

على الاضراب عن الكلام عن الظواهر قاله نور معناه الله هادى ولا وجه الا حمل الجنب على جهة الامر ، والكشف عن الساق تعنى احوال يوم القيامة وصعوبة احوالها . . واذا كان للتأويل مجال رحب وللامكان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضى تثبيث دلالات الحديث . . الارشاد ص ١٥٥ - ١٦٤ .

(٧٤) يقول ابن حزم مثلاً وهذا تشبيه نحض ، الفصل ج ٣ ص ٥١ ، فقد لزم تشبيهه بخلقه اذا حكموا بتشبيه الغائب بالحاضر ، ج ٢ ص ٥٧ ، ص ٩٩ ، وقولهم انما يستدل بالشاهد على الغائب وقد أفسدناه ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ ، لما كان الحى في الشاهد لا يكون الا بحياة وجب ان يكون البارى حيا بحياة ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ .

(٧٥) انه لا خالق سواه ، وانه قديم متصف بالعلم والقدرة وتساير صفات الجلال . لا شبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحصل في شيء ولا يعدم بذاته ، حادث ليس في حيز ولا جهة ، ولا تصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص ، مرئى للمؤمنين في الآخرة . . وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ، المواقف ص ٤٣٠ .

(٧٦) في الفرق بين صفاته واوصافه . اختلفوا في معنى الوصف والصفة . زعمت الجهمية والقدرية انهما راجعان الى وصف الواصف

ج - خلق الافعال . فاذا ما تركنا التوحيد الى العدل ، من الانسان الكامل (الذات والصفات) الى الانسان المتعين (الحرية والعقل) فما الكف في القول بخلق الافعال واثبات حرية الانسان وبأنه قياد على افعاله مسؤول عنها ؟ (٧٧) وما دام هذا المداد قد ثبت ، وحرية الانسان أصبحت واقعا فما المانع مان الاتساق العقائدى واستنباط النتائج من المقدمات حتى يتولد العدل من التوحيد ويخرج منه خروج الانسان المتعين من الانسان الكامل ؟ قد يتطلب هذا القول بفساد مقدرات الله دفاعا عن حرية الانسان (٧٨) . والامور كلها تشبيهه في تشبيهه . انما الخلاف في الصياغات واختلاف الاحساس بها طبقا للمعاطف الدينية . تؤدي حرية الانسان الى استحقاقه للمدح أو الذم وقانون الاستحقاق لا يخرق لانه نتيجة للحرية . واذا كان الانسان خالق افعاله وعلى ذلك يتم الاستحقاق فما المانع القول كأحد مسلمات التوحيد . ومقتضيات العدل بأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان ؟ فإله هو العلم والاتساق والواجب والصدق أى انه المداد النظري

غيره أو لنفسه ولم يثبتوا لله صفة أزلية . وقال الاشعرى ان الوصف والصفة بمعنى واحد وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له . ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصفين كخبر المخبر عن سواء فانه وصف للسواد وصفة للقائل ويجوز على هذا كون المعلوم موصوفا عند الخبر عنه . وقال أكثر أصحابنا ان صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للأسود لقيامه به ووصف الشيء خبر عنه . وقول القائل زيد صفة للقائل لقيامه به ووصف لزيد لانه خبر عنه والعلوم والقدر والالوان والاكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف ، الأصول ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٧٧) عند أهل السنة من قال بخلق الاعمال كافر ، وعند أبي على الجبائي العبد خالق لفعله ، المواقف ص ٤١٧ - ٤١٨ .

(٧٨) قالت الهذيلية بفساد مقدرات الله ، وأن أهل الخلد ينصرون الى خمود لذلك سبها المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) جهى الآخرة ، المواقف ص ٤١٦ .

في حين ان الانسان هو الفعل والتحقق اى الواجب العملى . لا تعارض
اذن بين الانسان الكامل والانسان المتعين ، بين المثال والواقع . هذا
التفرد للانسان انما يتم بخلق الافعال وبالتالي لا يمكن وأد المولود
الجديد باسم الاب الذى منه تولد . ان ارادة الله لفعل الانسان
تعنى فقد أنه أمر به أو أخبر عنه لا أنه فعله وقام به بدلا عنه
والا لزاحم الله الانسان ، ولنافس الاب الابن . وكيف يتولد الابن ويمنع
عنه الماء والهواء ؟ واذا كان الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه او علم عدمه ،
في حين أن الانسان قادر عليه فليس ذلك تعجيزا لله واثباتا لقدرة
الانسان الفائقة بل لان الله هو التطابق والاتساق ، تطابق النظر
والعمل ، اتساق الفكر والوجود في حين أن في الانسان هناك توتر
بين الاثنين . فالانسان قادر على أن يفعل ما لا يعرفه بعد ويعلم ما لم
يفعله بعد . هذا هو التمايز بين الانسان الكامل ، حيث يتطابق المثال
والواقع ، وبين الانسان المتعين حيث يتغايران . ولما كان العقل
والصدق متناقضين وكان الانسان الكامل هو التطابق والاتساق فانه لا
خرج من القول بأن الله يقدر على ذلك كله . وخطا الصياغتين هو
افتراض تعارض القدرة والعقل ، وكلاهما صفتان متسقتان في الانسان
الكامل . وان كفر اعطاء الاولوية للعقل على القدرة ليس بأكثر من الكفر
الناج عن اعطاء الاولوية للقدرة على العقل . واذا كان العقل مداد
الاتساق فانه لا خرج أيضا ، زيادة في التأكيد عليه ورغبة في مزيد
من التعين ، من القول بأن الله لا يقدر على تعذيب الاطفال والمجانين .
واذا كانت الغاية من الاعجاز التحدى فما المانع من قبول الانسان
الدخول في هذا التحدى وجعل الانسان قادرا على أن يأتى بمثل العمل
المعجز ؟ وهل التحدى محكوم عليه سلفا بعدم قدرة الانسان الدخول
فيه وقبوله والاتيان بالمثل ؟ لو كان الامر هكذا لما كانت هناك فرصة
متكافئة بين الطرفين المتنافسين (٧٩) . بل ان أية محاولة أيضا لاخذ

(٧٩) عند النظامية كون الله مريدا لافعاله أنه خالقها ولفعل العبد

قدرات أوسع في الاعتبار متشابهة مع القدرة الانسانية وذلك مثل قدرات الطبيعة بما فيها من دوافع وموانع يتم أيضا تكثيرها حتى يتم استئثار الله بكل القدرات وكان الايمان لا يصلح الا بهذا التصور الاحادي المطلق للقدرة . وقد يتولد الفعل من فعلين ، وقد تتعلق القدرة بمقدورين أو قادرين ولا يعنى ذلك شركة في القدرة الالهية بل اعتراف بالقدرة الانسانية وتشابكها مع باقى القدرات في الطبيعة . بل قد تتولد الاعراض في الطبيعة من تلقاء ذاتها دون ما حاجة الى قدرة انسانية أو غيرها فالطبيعة خالقة تكمن فيها الظواهر ثم تبدو تدريجيا أو بالطفرة (٨٠) . وإذا ما ركزت الفرقة الناجية على الجوانب الغيبية في القدرة فهل هو كفر من الفرق الضالة أن تركز على الجوانب الجسدية وأن تعتبر القدرة في سلامة البنية وتأثيرها في الطبيعة ؟ ليس للانسان فعل غير الارادة . وكل ما سوى أفعال الانسان حادثة بالطبيعة . بل ان الارادة هي الميل الطبيعي في الانسان وليس خموله ، يقظته دون سهوه وغفلته . وهل التركيز على طبائع الاشياء كفر واللجوء الى ارادة خارجية قاهرة تفعل ما تشاء كسلطان أعظم لا يرده أحد هو الايمان ؟ بل ان تصور أفعال الله تتم طباعا أقرب الى الطبيعة الخيرة حيث تكون ارادة الله تعبيرا عن خريته ، لا كارهها ولا مكرها . ومن ثم كانت حرية الانسان خلق الله له في العالم وإماره إياه دون إجبار وقهره بل تركه لطبيعته

انه أمر به ، وعند الاسوارية الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والانسان قادر عليه ، وعند الاسكافية الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين ، وعند بشر بن المعتز الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا ، وعند المردارية الله قادر على أن يكذب ويظلم والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظما ، وعند هشام بن عمرو الفوطى لا يقال أن الله ألف بين القلوب ، المواقف ص ٤١٦ .

(٨٠) عند المردار يجوز أن يتولد فعل من فاعلين تولدا ، وعند بشر بن المعتز الاعراض والالوان والطعوم والروائح وغيرها تقع بتولدة ، المواقف ص ٤١٦ .

الحرية المماثلة لطبيعة الخالق (٨١) . وهل الايمان بالضرورة هو اثبات قدرة قادرة على ما لا يكون وعلى ما لا يعلم القادر ، ضد حرية الانسان وضد قانون الطبيعة ؟ وهل الغاية من ذلك هي عتبة السلطان الجائر ؟ غما أسهل بعد ذلك اذا ما قامت العقيدة باعداد البناء النفسى للناس على هذا التسليم للارادة وانكار فعلها وقدرتها وحريتها أن تستسلم لارادة السلطان الجائر والرضوخ لاوامره (٨٢) .

وقد انتهى ذلك فى العقائد المتأخرة الى عودة العدل الى التوحيد بعد أن خرج منه وتدمير العالم كله ، حرية الانسان وقانون الطبيعة . وأصبح العالم دائرا بين قطبين الاعلى موجب يستغنى عن كل ما سواه والثانى سالب مفتقر كل ما عداه اليه . وبالتالى تأسست أنظمة القهر فى الذهن وفى النفس على أسس تصورية كونية خالصة قبل أن تتأسس فى الواقع كأنظمة سياسية تعتمد على العسكر والجند (٨٣) . التكفير

(٨١) عند ثمامة بن الاشرس النيرى الافعال المتولدة لا فاعل لها ، والاستطاعة سلامة الآلة . لا فعل للانسان غير الارادة ، وما عداها جاءت بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه ، وعند الجاحظية الارادة فى الشاهد انما هى عدم السهو ولفعل الغير الميل اليه ، وعند الكعبية فعل الرب واقع بغير ارادته ، وقالت الخياطية بالقدرة وان ارادة الله كونه غير مكره ولا كاره ، وهى فى أفعاله نفسه الخلق وفى أفعال عباده الامر ، المواقف ص ٤١٦ - ٤١٨ .

(٨٢) من عقائد الفرقة الناجية أنه ما علم أنه لا يقع من الحوادث ما يقع مقدور له . فان المعنى يكون المعلوم الذى لا يقع مقدورا لله أنه فى نفسه ممكن وأن القدرة عليه فى نفسها صالحة له لا يقصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق الحادثة عن اللون . فهذا معنى كونه مقدورا ثم ما علم الله أنه لا يقع فاته لا يقع قطعا ، الارشاد ص ٢٢٩ .

(٨٣) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله . إذ معنى الألوهية استغناء الله عن كل ما سواه ، وإفتقار كل ما عداه اليه . فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله . أما استغناؤه عن كل

أذن سلاح مشهور ضد الخصوم السياسيين حتى ولو كانت عقائدهم يشارك عقائد الفرقة الناجية ولكن تستعمل لحساب المعارضة والثورة وليس لحساب الخضوع والاستسلام ، فاثبات القدر ونفى قدرة الانسان لو كان ذلك من أجل قدرة الثورة على الظلم واثبات التكليف الذي هو أصل البقاء فانه يكون كفرا . أما اذا أدى الى الخضوع والتسليم فانه يكون ايمانا . واثبات الجبر والاعتراف بالقضاء والقدر لو كان الهدف من ذلك الثور ضد الظلم والانتصار للحق ضد الباطل - وهو ما حاولته الحركات الاصلاحية الحديثة باعتبار أن الايمان بالقضاء والقدر يولد قوة هائلة على التحرر لانه يمنع من التردد والاحجام والشك والتذبذب - فانه يكون كفرا . أما اذا ولد الايمان بالقضاء والقدر والاستسلام للامر الواقع والخضوع للسلطان فهو لب الايمان ! (٨٤) ان الفرقة الناجية في موضوع خلق الافعال تعلن عن

ما سواه . . ويؤخذ منه ايضا انه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكامل به غرضه اذ لا يجب في حقه الا ما هو كمال له . كيف وهو جل وعاز الغنى عن كل ما سواه . . السنوسية ص ٦ .

(٨٤) يكثر أهل السنة الفرق الأخرى مثل الخوارج والشيعة والجبرية ونقيض فرق المعتزلة التي تقول ببرايمهم في اثبات القدر . فعند الإباضية بالرغم من أن الاستطاعة قبل الفعل إلا أن فعل العبد مخلوق لله . يفنى العاصم كله بفناء أصل التكليف . وقال الشيعانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) بالجبر ونفى القدرة الحادثة ، وقالت الميمنية بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وإرادة الله للخير دون الشر والمعاصي ، وتخالف الشيعية الميمنية في القدر . وأضافت الخليفة (العجاردة) القدر خيره وشره إلى الله . ووافقت الاطرافية (العجاردة) أهل السنة في أصولهم وبالنسبة للقدر ، وعند المعلوماتية (الجازمية العجاردة) فعل العبد مخلوق لله ، المواقف ص ٢٢٥ - ٢٢٦ ، وعند المغرية (الشيعة) كتب الله على كفه أعمال العباد ، المواقف ص ٢١٩ ، وعند الجبرية أسناد فعل العبد إلى الله ، وهي متوسطة

الإيمان وهو تحصيل حياصل دون برهان أو اقتناع . وإذا كان عمل العقل في التوحيد غالبا ما يكون تحصيل حاصل إلا أن عمله في خلق الأفعال يقوم على تحليل السلوك الإنساني . وما الفائدة من الدفاع عن حق الله وحقوق الإنسان أولى بالدفاع ؟ ألا تؤدي عقائد الفرقة الناجية في موضوع الأفعال إلى تدمير الإنسانية المستقلة والقضاء على المبادرة الحرة وانتهاء أية إمكانية للخلق والإبداع ؟ ألا ينتهي ذلك إلى تبرير نظم القهر والطفيان فما أسهل أن يتمثل السلطان دور الله ثم يرحزه شيئا فشيئا حتى يتحول إلى سلطان اله ويتول الله إلى اله سلطان ؟ هل النجاة في الاستسلام للأمر الواقع وانتهاء أية إمكانية للتغيير في الحاضر أو المستقبل ؟

د - العقل الغشائي . ولا يظهر سلاح التفكير كثيرا في موضوع العقل الغشائي الشق الثاني من أصل العدل في الإنسان المتعین إذ تتفق الفرق جميعا الناجية والضالة في أن للعقل دورا في فهم النقل وهو أساس نظرية العلم في المقدمات النظرية الأولى . بل يحتاج التشبيه إلى عقل من أجل الأحكام النظرية . ولا غرابة أن يكون أول الخلق حيا حتى يصح منه الاستدلال إذ لا استدلال بلا حياة (٨٥) . وإن تحليل اللفاظ في النقل لا يتم إلا بالعقل والا لكان استعمالا لحجة سلطان بلا برهان . ولا سبيل إلى أحكام اللفاظ المتشابهة

ثبت للعبد كسبا كالاشعرية وخالصة لا تثبته كالجهمية التي تنفي قدرة العبد أصلا ، والنجارية موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله ، ومع ذلك تكفرها الفتنة الناجية ، والمرجئة مثل بعض المعتزلة نقول بالقدر مثل غيلان والصالح وأبو شمس ومحمد بن شبيب ، وهم مثل أهل السنة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج إلى شيء ، المواقف ص ٤٢٨ — ٤٣٠ .

(٨٥) عند الكرامية (المشبهة) يجب أن يكون أول الخلق حيا فيصح منه الاستدلال ، المواقف ص ٤٢٩ .

أو الى تحقيق المجاز أو تخصيص العام أو تقييد المطلق أو الاستثناء
 إلا بأعمال العقل في اللغة . والالفاظ إنما من الوحي أو من الاستعمال
 من العقل فالعقل الذى يشمل الحس والاشتقاق قرينة لفهم النص
 مع الاصطلاح والعرف . وان تحليل الترادف والاشتراك والتضاد
 إنما يتم ذلك كله بالعقل . وإذا كان اللفظ إنما هو وسيلة لحمل
 المعنى وذال على دلالة فان المعنى أو الدلالة لا يمكن فهمها إلا
 بالعقل (٨٦) . لا سبيل اذن إلا استعمال التأويل . فإذا كان التفسير
 الحرفى يوقع فى التجسيم والتشبيه فان التأويل الباطنى يوقع فى تجسيم
 مضاد وتشخيص للنص وتعيين له فى واقع نفسى معين . فإذا كان
 التجسيم والتشبيه يتمان فى مجتمع السلطة فان التأويل الباطنى يتم
 فى مجتمع الاضطهاد . فكل مضطهد يثور على الاضطهاد يكون بياناً
 للناس ، وهو المخاطب بالوحي ، وهو الذى يحل روح الاله فيه ،

(٨٦) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم فى عبارات كثيرة مثل :
 ان الكلام على حكم لفظة قبل تحقيق معناها ومعرفه المراد بها وعن
 أى شئ يعبر عنها للوقوف على حقيقتها . . الفصل ج ٣ ص ٢١ ، لفظة
 الاستطاعة التى فى معناها تنازع لفظة قد وضعت فى اللغة التى بها
 نفاهم . ونعبر عن مرادنا على عرض فى المستطيع ص ٢٣ ، وهى أيضاً
 الفاظ عربية معروفة المعانى فى اللغة التى نزل بها القرآن فلا يحل
 لأحد تحريف لفظة معروفة المعنى فى اللغة عن معناها الذى وضعت له
 فى اللغة التى خاطبنا بها الله فى القرآن الى معنى غير ما وضعت له
 الا أن يأتى نص قرآن وكلام عن رسول الله أو إجماع الأمة على أنها
 معروفة عن ذلك المعنى الى غيره ويوجب صرفها ضرورة حس أو بديهية
 عقل فيوقف حينئذ عندما جاء من ذلك . . . وهذا موافق للغة والقرآن
 والبراهين الضرورية العقلية . . . ص ٣٨ ، وهذا ما لا يجوز فى اللغة
 أصلاً ولا فى العقول ص ٤٣ ، والمجبر فى اللغة هو الذى يقع الفعل
 منه بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده
 فلا يسمى فى اللغة مجبراً ، ص ١٩ ، فإذا غشرت جميع هذه الالفاظ
 ورسمت كل ما يقع عليه وفعلت كذلك فى جميع الاجناس والانواع فقد
 انتهت المعانى وانقطعت ولا سبيل الى التمداد بلا نهاية أصلاً لان
 كل ما ينطق به العقل ويمتد الاجناس والانواع البتة ، والانواع
 والاجناس محصورة ، ص ٦٧ .

ويكون الظالم هو الطاغوت والشيطان (٨٧) . فإذا كان التأويل الحرفي إنما يتبع المتقدمين ويقلد السابقين دون أعمال لقواعد اللغة أو لمصالح الأمة فإن التأويل العقلي إنما يهدف إلى تنزيه التوحيد وتشبيث العدل . أن الفهم الحرفي للنصوص يؤدي إلى تحويل الصورة الذهنية إلى شيء ، والآخر النفسى إلى واقعة مادية ، والخيال إلى حس حتى ولى اصطدم ذلك بالعقل والطبيعة والحرية وخالف المسؤولية والقانون والعدل . فى حين يبدو أن العقل هو السبيل لفهم حقائق الوحى وتحويلها من الصورة الذهنية إلى المعنى العقلى ، من التشبيه إلى وجه الشبه . التأويل العقلى إذن هو السبيل إلى التنزيه وفهم الوحى والقضاء على كل أساس مادى أو حسى فى التجسيم ، والرجوع من الصور الذهنية إلى المعانى العقلية ، والانتقال فى النهاية من التشبيه إلى التنزيه . العقل هو الوسيلة التى بها يمكن أحكام التشابه فى النصوص إذ أن كثيرا منها مجازيا لا يحتوى على فكرة بقدر ما يوحي

(٨٧) ادعى بيان بن سميعان لنفسه الربوبية كالطولية وهو المذكور فى القرآن « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٣ : ١٣٨) ، الفرق ص ٢٣٧ ، ومحمد بن اسماعيل بن جعفر هو الذى نادى موسى بن عمران من الشجرة فقال له « انى أنا ربك فاطلع نعليك أنك بالوادی المقدس طسوى » (٢٠ : ١٢) ، الفرق ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، يحا الله فى الاجساد « اذا سويت ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (١٥ : ٢٩) ، الله حل فى آدم لانه فى أحسن تقويم « لقد خلقنا الانسان فى أحسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، وهذا هو رأى أبى حنبلان الدمشقى والطولية السلمانية) ، الفرق ص ٢٥٩ — ٢٦٠ ، وعند المغيرة بن سعيد كان وحده ولا شيء معه . فلما أراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوق التاج من على رأسه « سبح باسم ربك الاعلى » ، أول ما خلق ظل محمد « قل ان كان للرحمن عبدا فأنا أول الاعلى » ، أول ما خلق ظل محمد « قل ان كان للرحمن عبدا فأنا أول العبادين » (٤٣ : ٨١) ، والمظلوم والمجهول هما أبو بكر وعمر فى « انا عرضنا الامانة ... وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (٣٣ : ٨٢) ، والشيطان هو عمر فى « كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر » (٥٩ : ١٦) وعلى هو الكسف السابق (٥٢ : ٤٤) .

بصورة فنية الغرض منها التأثير على النفوس . فالتساويل ضرورة للتنزيه (٨٨) .

فإذا كان العقل أساسا للنقل فمن المستحيل تكفير القول بالواجبات العقلية أو تبرئة الله عن فعل القبائح وتنزيهه عن فعل الشرور والآثام أو الصلاح والإصلاح والغائية والعلية أو اللطف والالطاف أو العوض عن الآلام . فما العيب في الإنسان العاقل ؟ ليس الحسن والقبح العقليات أفضل من الحسن والقبح الحسنيين وأوسع نطاقا وشسولا ؟ وما الضرر في العقل الفعالي ؟ ما العيب في ارتباط أفعال الله بمصلحة الإنسان وتبرئة الله عن الشرور والظلم والقبح ؟ وما الضرر في اعتبار الإنسان حرا مسؤولا وأن الخير والشر من فعله بدلا من نسبتهم إلى الله وتدمير حرية الإنسان أو تبرئة الله واتهام الإنسان ؟ وإيهما أفضل في تصور العالم ، العشوائية أم الغائية ، اللابعقول أو العلية ؟ (٨٩) ان عقائد الفرقة الناجية إنما هي دفاع عن الله في حين أن عقائد الفرق الهالكة إنما تدافع عن الإنسان .

(٨٨) التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين وليس للنحويين حجة على الصحابة والتابعين ! اللمع ص ١٠٤ ، أما بعد ، فإن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به سلطانا ولا أوضح به برهانا ولا نقله عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات الصحابة عن نبي الله الابانة ص ٧ - ٨ ، وأما المعتزلة فقد أطبقوا على أنه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الاول ومالوا إلى الوجه الثاني ، وجعلوه من باب التمثيل . وهذا منهم بناء على أن كل ما لا يدركه العقل لا يجوز القول به كما عرف من أصلهم من تقديم العقل على النقل ، شرح الفقه ص ٨٧ .

(٨٩) من أسباب كفر المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليين ، وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله ، وعند النظامية لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا أن يزيد أو ينقص من ثواب وعقاب ، المواقف ص ٤١٥ - ٤١٦ ، توجب الجبرية المعرفة بالعقل ، المواقف ص ٤٢٨ .

رالى اى الدفاعين نحن أحوج ؟ ويؤدى الدفاع عن الله الى الدفاع عن السلطان ، فكلاهما دفاع عن السلطة المطلقة فتختلط السلطان سلطة الله وسلطة السلطان فى أذهان العامة وفى نفوس الجاهل . فى هذا التصور لا وجود لقانون معروف مطلق وشامل بل يوجد قانون بشخص بارادة السلطان . لا وجود للغائية والقصدية ، لا وجود للمراجعة والتظلم أو الرقابة والسيطرة الشعبية ، لا وجود للعدل كقولة بعد أن ابتلعها التوحيد من جديد وأصبح مسيطرا على كل شى . لا وجود للثورة على الظلم بعد أن أصبح كل وقع فى العالم عدلا (٩٠) فكيف ينبجوا الانسان بنفسه بعقائد الفرقة الناجية ؟ ولم الاتهام بالضلال وللقول بأن الانسان هو الروح وأن البدن آلتها ؟ (٩١) ليست هذه هى النظرة المثالية السائدة عند كل الفرق وفى ايمان العوام والموروث العقائدى للامة ؟ الا يتفق هذا التصور مع النظرة المثالية للعالم ؟ ان عقائد الفرقة الناجية انما تمت صياغتها من وجهة نظر الله فيضع المتكلم نفسه مكان الله وينظر الى العالم فراه ذاتا وصفاتا وأفعالا ، ويرى ارادته المخالفة لارادات الناس ، ويراه الأمر والنهى فى الاشياء ، ويرى كل ما فى العالم خاضعا له . بينما تمت صياغة عقائد الفرق الهالكة من وجهة نظر الانسان . فيرى المتكلم ذاتا محضة لا يمكن ردها الى صفات أو الى افعال ، ويرى الانسان حرا مريدا قادرا له عقل يدرك به الحسن والقبح . فالفرق الهالكة أقرب الى الموقف الإنسانى أما بالنسبة للفرقة الناجية فالله وحده هو القادر على اثباتها لان عقائدها متضمنة فى

(٩٠) من عقائد الفرقة الناجية أنه لا يجب عليه شىء . ان أناب بفضله ، وان عاقب ببعده . لا غرض لفعله ، ولا حاكم بسواه . لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم ، المواقف ص ٤٣٠ .
(٩١) عند النظامية الانسان هو الروح والبدن آلتها ، المواقف ص ٤١٦ .

م ٢٩ — الايمان والعمل — الامامة

العلم الالهي . الفرق الهالكة أقرب الى النواضع ووصف الامور سى ما هى عليه فى حين أن الفرقة الناجية أقرب الى الغرور والادعاء وهى تصف الامور من خارج الموقف الانسانى فتنتهى الى تحطيمه وتقع فى الاغتراب . فاذا ما قارنا فترتين من التاريخ ، كلا منهما تعبر عن روح العصر وروح الحضارة ، الاولى عصر الازدهار والثانية عصر الانهيار لوجدنا أن الاجماع السابق انما نشأ فى عصر معين ، في مجتمع مناصر عبر عن نفسه فى نسق عقائدى مركزى ، لاهوت القوة والسيطرة ، الخضوع والطاعة . كل شيء يدور فى كنف هذه السلطة المركزية ممثلة فى الله أو فى السلطان أو فى الامير أو فى رب الاسرة . ولما كانت روح العصر وروح الحضارة قد تغيرا حاليا نفسيا واجتماعيا انسبح هذا اللاهوت القديم أحد أسباب مآسيه ، يستغله الطاغية لتركيز سلطانه فى نفوس الناس . وما أسهل انقياد الجماعة للطاغية اذا كان لديهم من قبل الاستعداد النفسى لذلك . وفى هذا العصر حيث بدأت حركات التحرر ينشأ لاهوت التحرر أو لاهوت الثورة . وينشأ اجماع جديد اذ أن لكل عصر اجماعه يعبر عنه وعن مصالح الناس ، يثبت القدرية على خلق الافعال وسلطة العقل وحق الجماعة وضرورة الثورة على الظلم ورفض السلطة المركزية وما يتبعها من خضوع وطاعة وولاء .

٣ — هل هناك تكفير فى السمعيات (النبوات) ؟

تشمل السمعيات موضوعات أربعة : النبوة أى تاريخ البشرية فى الماضى وتطور الوحي ، والمعاد أى مستقبل البشرية وامكانية حياة أخرى بعد الموت ، والايمان والعمل ، وأخيرا الامامة ، وكلها من السمعيات التى لا يجوز تكفير أحد فيها لانه لا يمكن اثباتها بالعقل فاذا جاز تكفير أحد فى الالهيات أى العقليات لانها من القطعيات يستطيع الانسان أن يصل فيها الى يقين ، فانه لا يجوز تكفير أحد فى السمعيات أى النبوات لانها من الظنيات التى لا يستطيع الانسان أن يصل فيها الى يقين نظرا لاعتمادها على النقل فقط . والنقل

لا يعطى الا الظن ، والظن لا يغنى عن الحق شيئا . وبالتالي فان تكفير الفرق الضالة في السمعيات هو في ذاته خروج على عقائد الفرقة الناجية .

أ - تطور الوحي (النبوة) . ففى موضوع النبوة ما العيب فى القول بأن نظم القرآن ليس بمعجزة فى ثقافة تقوم على الابداع الشعرى واللغوى ؟ ولماذا لا يكون الاعجاز خارج النظم فى الفكر والتشريع والمنهج ، وهو ما لم يعرفه العرب كثيرا من قبل ؟ وما الذى يمنع الانسان من أن يثبت جدارته ، قابلا التحدى ، قادرا على النظم شعرا وابداعا وخلقا متشبهها بالله دون تقليد للقرآن مادام الاعجاز ليس فى النظم بل فى الفكر ، ليس فى الصورة بل فى المضمون ؟ ليس القرآن كتاب تحليل وتحرير بل كتاب فكر وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الانسانى بقواعد بل مساعدة الطبيعة على الأزدهار والحياة على النماء . وان انكار سورة منه مثل سورة يوسف يظرة تطهيرية صرفة وكان الجنس عيب وتحليله رذيلة وكان الصمت فيه واجب والتستر عليه فضيلة . واذا كان القرآن حادثا فهم جسم وبالتالي ينطبق عليه التحول اثباتا لدخول الوحي فى العالم ، قراءته وسماعه بالصوت ، وكتابه ورؤيته بالحرف ، وفهمه بالذهن ، وتطبيقه بالفعل . فمادام القرآن قد نزل فقد أصبح جزءا من العالم ولم يعد صفة ازلية للذات الالهية كما هو الحال فى الكلام . وكلما ركزت الفرقة الناجية على الكلام الازلى والقرآن القديم حدث رد فعل عند الفرق الهالكة باثبات الكلام فى العالم والقرآن الحادث . وما أسهل أن يولد الدفاع عن حق الله دفاعا مضادا عن حق الانسان . ولماذا اثبات كرامة الاولياء وتعميم المعجزة على غير الانبياء ؟ ليس ذلك خرقا لقوانين الطبيعة وايهما للناس وقضاء على العقل والفعل والمبادرة والمسؤولية الفردية ؟ وكان من الطبيعى أن يولد

تركيز الفرقة على الانبياء كدليل على صدق النبوة واستمرارها في الانبياء قول الفرق الهالكة بجواز بعثة الرسل بلا دليل (١٦٢) .

وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يصير الامام نبيا ان لم يكن الهيا . فهو صاحب رسالة وبلاغ ، صاحب دعوة وحق ، احسانا بالدعوة والرسالة من أجل شحذ الهمة ولم الشمل وتجنيد الدعاة ، وكرد فعل على اغتصاب السلطة من الامام الجائر يرتفع الامام المظلوم الى مصاف النبي وكان النبوة اساس للامام وليست للنبي . ولكن الذين اخذوا مكان الامام ، ائمة الزور ، هم الذين منعه . والقول بأن جبريل اخطأ في تبليغ الرسالة الى الرسول الحق هو مجرد تشبيه ومغالاة من أجل اعادة الحق الضائع الى الامام المهضوم . وإذا كان النبي يأخذ النبوة من الله بواسطة جبريل فإن الامام نبي من الله مباشرة ، يسمح الله رايه بيده ويطلب منه التبليغ للناس مباشرة بلا حاجة الى واسطة ، وهي درجة في القرب أعظم . والوحي متصل لا ينقطع تتواصل النبوة في الإمامة مما يجعلها أكثر قدرة على تجنيد الناس . وقد تعمم النبوة ويصبح كل مؤمن نبيا حتى ينشأ الفرد الداعية صاحب الفكرة والمحافظة على المبدأ . وقد يبلغ ايمان البعض ايمان الملائكة . فليس صعبا انشاء الانسان المتوفى « السوبرمان » . ينالون الخلود ، ويرفعون الى السماء كما هو الحال في تاريخ الاديان في اليهودية (خنوخ ، دانيال) . في المسيحية (المسيح) . وقد يغلب الواقع الحلم فيموتون النبوة والرسالة صفتان غير الوحي . والوحي هو الشيء المحمول .

(٩٢) عند النظامية القرآن ليس بمعجزة ، وعند المردارية الناس قادرين على مثل القرآن وأحسن منه نظاما ، وعند الهشامية لا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، وتنكر الميمنية العجاردة بسورة يوسف ، وعند الجاحظية القرآن جسدي ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ، وعند الجبائية (أبو علي) لا كرامة للأولياء . ويتفق مع أبي هاشم في عصية الانبياء ، أما الإباضية فمقدم جوزوا بعثة رسول بلا دليل وكلفوا اتباعه ، الواقفيين ص ٤١٦ ، ص ٤١٨ ، ص ٤٢٥ .

الرسالة علاقة النبي بغيره (البعد الاغنى) أما النبوة فعلاقة النبي بالله (البعد الزاى) . اذا ما تطورت النبوة ثبتت الامامة لان تطوّر النبوة اثبات للامامة وتحقيق لغايتها . كل مرسل رسول وليس كل رسول مرسلا . وذلك اثبات آخر للامامة لان الامام مرسل وبالتالي فهو رسول . والمعجزة والعصمة ليسا حكرًا على النبي بل يعلمان الامام . الخلاف اذن بين الفرقة الناجية والفرق الضالة خلاف في الدرجة وليس في النوع . فكلاهما يثبتان المعجزة والكرامة والعصمة ثم يختلفان . في الثبوت فيه النبي وحده أم النبي والامام . وان الظروف النفسية لمجتمع الاضطهاد ، عزل الامام وتثبيت خلفاء النبي ، هي التي ولدت رد فعل دفاعى مضاد ، تثبت الامام حتى ولو أدى ذلك الى عزل النبي (٩٣) . ان الفرقة الناجية لا تميز بين مراحل الوحي السابقة وبين آخر مرحلة ، وتقضى على الفرق في النوع بين العموم والخصوص ، بين تطور النبوة واكملها ، بين الحاجة الى المعجزة كبرهان خارجي

(٩٣) لهذا السبب تكفر أهل السنة فرق الشيعة . فعند الخطابية (أبو الخطاب الاسدى) الاثمة انبياء ، وأبو الخطاب نبى وفرضه طاعته . . وفيه الامام بزيغ ، وأن كل مؤمن يوحى اليه . وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل . وهم لا يموتون بل يرفعون الى الملكوت . وقيل هو عمارو بن بنان العجلي الا أنهم يموتون ، عند الكاملية تتناسخ الامامة وقد تصير في شخص نبوة ، وعند المغيرة أرسل محمدا والناس في ضلال . وعرض الامانة وهو منع على من الامامة على السموات والارض والجنال فأبين أن يحملها وأشفقن منها وحملها الانسان وهو أبو بكر . حملها بأمر عمر بشرط أن يجعل الخلافة بعده له . وقوله « مثل الشيطان » نزلت في أبى بكر وعمر . وعند المنصورية (أبو منصور العجلي) الامامة صارت لمحمد بن على بن الحسين . عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فبلغ عنى وهو « الكسف » . والرسل لا تنقطع ، وقالت الغرابية أن محمداً بعلى أشبه من الغراب بالغراب . فغلط جبريل من على الى محمد ، وعند المشبهة النبوة والرسالة صفتان سوى الوحي والمعجزة والعصمة . وصاحبها رسول ويجب على الله إرساله لا غير وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس . ويجوز عزله دون الرسول . وليس من الحكمة رسول واحد ، المواقيت ص ٤١٩ - ٤٢٠ ، ص ٤٢٩ .

والحاجة الى دليل داخلي في الفكر والتشريع . فالوحي في آخر مرحلة عندما تكتمل النبوة لا يفعل الاعاجيب ولا يقوم على المعجزات بل يكون قد أدى غرضه وهو الاسراع في تطور الوعي الانساني وتحقيق كماله ، حرية الارادة واستقلال الذهن . فلذا ما تحققت الغاية لم يعد الانسان بحاجة الى نبوة ، يكتمل الوحي وتنتهي النبوة ويصبح العلماء ورثة الانبياء أى استمرار الوعي النظرى والممارسة العملية في قيادة الامة وتأسيس الدولة . وهو ايضا ما اكدته الحركة الاصلاحية الاخيرة (٩٤) .

ب - مستقبل الإنسانية (المعاد) . وفي موضوع المعاد لماذا يكفر قانون الاستحقاق ؟ ولماذا الاعتراض على منع التوبة في حالة الامرار عليها والعلم بها والقدرة عليها (٩٥) ؟ وما العيب في أن يكون العقل مناط التكليف ؟ ليست هذه كلها أيضا من عقائد الفرقة الناجية ؟

(٩٤) عند الفرقة الناجية بعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ، الموافق ص ٤٣٠ ، ويعلم محمد عبده نهاية الوحي واكتمال النبوة أى استقلال الارادة والفكر اذ يقول « ثم للانسان بمقتضى دينه امران عظيمان طالما حرم منها وهما استقلال الارادة واستقلال الراى والفكر . وبهما كملت له انسانيته واستعد لان يبلغ من السعادة ما هيا له الله بحكم الفطرة التى فطر عليها » . وقد قال بعض حكماء الغربيين من متأخريهم أن نشأة المدنية في أوربا انما قامت على هذين الاصلين . فلم تنهض النفوس للعمل ، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر الا بعد أن عرف العدد الكثير من انفسهم وأن لهم حقا في تصريف اختيارهم وفي طلب الحقائق بعقولهم . ولم يصل اليهم هذا النوع من العرفان الا في الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح . وقدر ذلك الحكيم أن شماعا سطع عليهم من آداب الاسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان ، الرسالة ص ١٦٠ .

(٩٥) انفرد أبو هاشم الجبائى بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ولا مع عدم القدرة ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند أبى على يجب أن يكون مكلفا باكمال عقله وتهئية أسباب التكليف له ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند جهم توجب المعرفة بالعقل ، الموافق ص ٤٢٨ .

ليس المهم اذن هو التكفير العقائدى النظرى بل مدى توظيف هذه العقائد دفاعا عن السلطة كما تفعل الفرقة الناجية أم الثورة عليها كما تفعل الفرق الضالة . وأيها أفضل الاستحقاق أم الشفاعة ؟ التوبة أم العفو ؟ الشهادة أم البشارة كطريق للجنة ؟ ونظرا لاهمية التكليف والايان فمن الطبيعى أن يكون اليهود والنصارى والزنادقة والمجوس والاطفال والبهائم لا يدخلون جنة ولا ناراً ، فالعقل والتبليغ أساس التكليف . وهو لا يختلف كثيرا عن عقائد الفرقة الناجية . وفى تشخيص قانون الاستحقاق بعد الموت فان القول بالنفاسخ هو نوع من اثبات خلود الروح والمادة معا كما هو الحال عند آخر الحكماء فى خلود العقل الكلى ضد الفردية والتقطع من أجل الشمول والتواصل بالرغم من الاعتراضات الفقهية عليه . وقد يكون الدافع لانكار القيامة هو حدوث الهول والزلزلة فى الدنيا . فلم يعد هناك غرق بين الواقع والخيال اذ يتحول الواقع الى خيال والخيال الى واقع . فالنعيم والعذاب فى الدنيا وليس فى الآخرة دون حاجة الى تعويض عن الدنيا فى الآخرة . وقد يحدث تشخيص للجنة والنار فتصبح الجنة رجلا تجب موالاته وهو الامام ، والنار رجلا تجب عداوته وهو عدو الامام يتحول كل شىء الى الامام ونقيض الامام . ولماذا تخلق الجنة والنار الآن ولا حاجة لاحد بهما . من يقطن فيهما ؟ وما الفائدة منهما . وهما بلا سكان ؟ وأيها أفضل مشاركة الجنة والنار صفة البقاء أم القول بفنائهما حتى يبقى الله وحده ؟ وما دام الامر كله تشبيها وتشخيصا فالقول بأن الجنة والنار لم يخلقا بعد هو اقرب الى العقل واكثر سيطرة على الخيال (٩٦) . ان عقائد الفرقة الناجية فى امور المعاد

(٩٦) عند التهامية اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون ترابا لا يدخلون جنة وكذا البهائم والاطفال ، من لا يعلم خالقه من الكفار معذور ، وزاد فضل الحربى التناسخ وان كل حيوان مكلف ، الموافق ص ٤١٧ ، وأنكرت الجناحية الجنة والنار . وعند

تشخيص وتشبيه وتصوير كما هو الحال في التوحيد دون تمييز بين
قانون الاستحقاق وصورة الشخصية . تقضى على قانون الاستحقاق ،
وتوقع الانسان في عالم لا يضبطه قانون ولا يحكمه فكر ، وتتحول الفرقة
الناجية الى اهل هوى وضلال (٩٧) .

ج - النظر والعمل (الاسماء والاحكام) . ويسدو ان التكفير

العقائدى النظري في اصولى التوحيد والعقل كان الغرض منه استبعادا
عمليا للفريق المعارضة . فاذا وقع التكفير في الموضوعات العقلية
الاربعة الذات والصفات وخلق الاعمال والعقل والنقل فانه لم يقع الا في

المنصورية الجنة رجل امزنا بموالاته وهو الامام والنار بالضد وهه
ضده وكذا الفرائض والمحرمات ، المواقف ص ٤١٩ — ٤٢٠ ، وعند
الهشامية (هشام بن عمرو الفوطى) الجنة والنار لم تخلقان بعد ،
المواقف ص ٤١٧ ، وعند الجبرية (جهنم) الجنة والنار تفنيان ،
المواقف ص ٤٢٨ .

(٩٧) عند الفرقة الناجية المعاد حق وكذا المجازاة والمحاسبة
والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها والكفار
في النار . ويجوز العفو ، والشفاعة حق ، المواقف ص ٤٣٠ وجملة
قولنا ان الجنة حق والنار حق وان السبابة آتية لا ريب فيها وان
الله يبعث من فى القبور . . . وندين بان لا ننزل احدا من اهل التوحيد
والمتمسكين بالايمان جنة ولا نارا الا من شهد له الرسول بالجنة . . .
ونقول ان الله يخرج قوما من الجنة بعد ان امتحشوا بشفاعة محمد . . .
ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض ، وبان الميزان حق والصراط حق
ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله . . . ونؤمن
بعذاب القبر ومنكر ونكير ومساعليهما للمدفونين فى قبورهم ، ونقر ان
الجنة والنار مخلوقتان . . . وان الارزاق من قبل الله يرزقها عباده
حلالا وحراما ، وان الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخطئه
خلاما لقول المعتزلة والجهمية . . . ونقول ان الصالحين يجوز ان
يخصهم الله بآيات يظهرهم عليهم ، وقولنا فى اطفال المشركين ان الله
يؤجج لهم فى الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها . . . الابانة ص ١٠
١٢ ، وقد انكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب بعقولهم الناقصة
مع وجود الأدلة الشاطعة فى كل من هذه الابواب . . . ومن دسائس
المعتزلة انكار الصراط ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٨ .

موضوعين سمعيين النبوة والمعاد دون الايمان والعمل والامامة مع أن هذين الموضوعين هما بيت القصيد . النبوة والمعاد يشيران إلى التاريخ العام في حين أن النظر والعمل والامامة تشير إلى التاريخ المتحقق . والقصد كله هو تكفير العمل الفردي والعمل الجماعي ، الاول متمثل في الفعل والثاني في الثورة . القصد من الاول اخراج العمل من الايمان حتى لا يتم تكفير السلطان والثاني الغرض منه الطاعة لاولى الامر حتى لا يقع الخروج عليهم . العمليات اذن هي الغاية من التكفير تحت غطاء النظريات (٩٨) .

ففى موضوع الايمان والعمل من الطبيعى أن يتحول الايمان في جماعات الاضطهاد إلى ثنائية متصارعة بين النور والظلمة في نسيج اسطورى والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبغاة : الايمان الايمان نور والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبغاة . الايمان هو نور الكون وجلو المياه والكفر ظلمة الاشياء وملوحة البحار . وإذا كان الايمان قديما في عهد الذر حيث شهد الخلق على انفسهم بالايمان

(٩٨) هذا ما يفعله الاشعري في تكفير المعتزلة في موضوعات تسع خالفوا فيها الروايات ، ثلاثة في الذات والصفات ، وثلاثة في الاعمال ، وثلاثة في المعاد دون النظر والعمل أو الامامة وهي :
 ١ - رؤية الله بالابصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وتواترت بها الآثار وتتابع بها الاخبار ٢ - أنكروا شفاعة رسول الله للمذنبين ، وردوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين ٣ - جحدوا عذاب القبر وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ٤ - دائوا بخلق القرآن ... فزعموا أن القرآن كقول البشر ٥ - أثبتوا أن العباد يخلقون الشر ... ٦ - زعموا أن الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ٧ - زعموا أنهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم دون ربهم فاثبتوا لانفسهم الغنى عن الله ، ووصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ٨ - قنطوا الناس من رحمة الله وأيسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ٩ - أنكروا أن يكون له يدان ، وأنكرها أن يكون له عين ، وأنكروا أن يكون له علم ، وأنكروا أن يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الاية ص ٧ - ٨ .

بقولهم « بلى » فى عهد « الست » فهو باقى فى الجميع الا المرتدين .
 راداً كان ايمان المنساق مثل ايمان الانبياء فذلك للضيق بالجميع
 وفقدان القدرة على الحكم والانتهاى الى التشاقتى والعدمية فى كل
 شئ (٩٩) . وكان من الطبيعى استحلال المحرمات فى مجتمع الاضطهاد ،
 فى عالم كفر بالقوانين والشرائع ، يجعل الظلم دولة ، والحق سجناً ،
 والعدل استشهاداً . واذا سقطت الشرائع فان ذلك دفاع عن النفس
 ضد الآخر ، فالشرائع تطبقها دولة الظلم ويرفضها مجتمع
 الاضطهاد . يكفى فهمها حتى تسقط كما هو الحال عند الحكماء
 والصوفية . واذا كانت جماعة الاضطهاد هى اقلية مضادة فان ابطال
 الشرائع يكون هدماً لمجتمع الاغلبية ، غيره من الجوس وانتقاماً لزوال
 دولتهم . ان طبيعة المجتمع المطلق تؤدى الى تكييف القانون طبقاً
 للجماعة فتجوز شهادة الزور على المخالفين ، واستباحة المحرمات
 غير ما بنهم ، فالحلال والحرام طبقاً لنوع المجتمعات مغلقة او مفتوحة ،
 ولنسوع نظم الحكم قاهرة او معارضة . فالحلال والحرام وسيلة
 السلطة للضبط الاجتماعى كما ان الاباحة وسيلة المعارضة لزعة
 اركان النظام (١٠٠) . وما العيب فى استقطاب الناس وتجنيد الجماهير
 ونشر الدعوة وبث روح المعارضة من اجل القضاء على حكم الظلم

(٩٩) عند المغيرة غضب الله من المعاصى فغرق فحصل منه
 بحران ، ادهمها ملح مظلّم والآخر حلو نير ثم اطلع فى البحر النير
 فأبصر فيه ظله فانتزعه فجعل منه الشمس والقمر ، وأفنى الباقي نفياً
 للشريك ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم والايمان من النير ،
 المواقف ص ٤١٩ ، وعند المشبهة الايمان قول الذر فى الازل بلى ، وهم
 باقى فى الكل الا المرتدين ، وايمان المناسق كايان الانبياء ، والكلمتان
 ليستسا بايمان الا بعد الردة ، المواقف ص ٤٢٩ .

(١٠٠) استحلّت الجناحية المحرمات ، وابتلّت الاسماعيلية الشرائع
 لان الفيارية وهم طائفة من الجوس راموا عند شوكة الاسلام
 تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم ورأسهم حمدان
 قرمط أو عبد الله بن ميمون القداح . أما الخطابية فيستحلون شهادة
 الزور لموافقيهم على مخالفتهم . كما استباحوا المحرمات وتركوا الفرائض ،
 المواقف ص ٤٢٠ .

والطفيان ؟ واذا كانت الدولة صاحبة فتوح باسم الدعوة فإن الثور
صاحبة الحق . وان تجنيد الناس في الثورة عن طريق الاقناع الفردي
لهي وسيلة للانتفاض على النظام من الداخل عن طريق خلق فراغات
فيه وتكوين بؤر ثورية من داخله حتى يقوم النظام كله على فراغ فينهيار
لأنحسار أمته وفقده مساندتها له (١٠١) .

ولا يتم فقط تكفير مجتمع الاضطهاد المغلق لاسقاطه الشرائع كلية
بل يتم أيضا تكفير مجتمع المعارضة المفتوح (١٠٢) . والعجيب تكفير
من يسقط الشرائع ومن يثبتها وكأن الشرائع مجرد ذريعة فقط لتكفير
المعارضة أيا كان نوعها . فما العيب في جعل الايمان علما والكفر
جهلا ؟ الا يشير العلم والجهل الى مستوى النظر والمعرفة في السلوك ؟
وما العيب في القول بالمنزلة بين المنزلتين ومحاولة ايجاد حكم
لا تكب الكبرة بين الايمان والكفر حفاظا على وحدة الامة وفي الوقت
نفسه حفاظا على وحدة الايمان والعمل ؟ ليس في القول بالمنزلة
بين المنزلتين تهاون مع الصغيرة أو مع الكبرة ؟ فمن الفساق من هم
أشر من الزنادقة والمجوس . المهم هو زعزعة الاحكام المتناقضة على

(١٠١) مراتب الدعوة عند الشيعة ثمانية : ١ - الذوق ، تفرس
حال المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا ، لذلك منعوا القاء البذر في
السنجة والتكلم في بيت فيه سراج ٢ - التأسيس ، استمالة كل أحد
بما يميل اليه من زهد وخلاعة ٣ - التشكيك في أركان الشريعة
بمقطعات السور وقضاء صوم الحائض دون صلاتها والغسل من
المنى دون البول وعدد الركعات ليتعلق قلبهم بمراجعتها ٤ - الربط ،
أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده أنه لا يفشى لهم سرا وجوالته على
الامام في حل ما أشكل عليه ٥ - التدليس ، دعوى موافقة أكابر الدين
والدنيا لهم حتى يزداد ميله ٦ - التأسيس تمهيد مقدمات يقبلها المدعو
٧ - الخلع ، الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ٨ - السلخ عن
الاعتقادات ، حيثئذ يأخذون في استعجال اللذات وتأويل الشرائع ،
الواقف ص ٤٢٢ - ٤٢٣ .

(١٠٢) الاول هم الشيعة والثاني هم المعتزلة .

طرق في النقيض مثل رفض الاجتماع على حد الشرب واعتبار سسارق الحبة منخلعا عن الايمان ، وايجاد حكم يستجيب الى مطلبى النظر والعمل ، ضرورة الوحدة في النظر والتمايز في العمل . وعلى هذا يقوم قانون الاستحقاق (١٠٣) .

وقد تم أيضا تكفير الاتجاهين المتعارضين في الايمان والعمل اتجاه الشدة واتجاه اللين (١٠٤) ، وكان الهدف هو تكفير كل فرق المعارضة ، تجريح سلوكها سواء أسقطت الشريعة أم قالت بالتوسط فيها ، سواء أخذت موقفا متشددا أو أخذت موقفا لينا . فما العيب في القول بضرورة النظر السليم ومعرفة الحلال والحرام كرد فعل على الخلط النظري في الايمان كأساس معرفي للسلوك ؟ ما الخطأ في التركيز على المعرفة كأساس للسلوك في التفرقة بين الايمان والتكفير ؟ ليست معرفة الله ضرورة للايمان ضرورة الفعل والسلوك ؟ وإذا كانت أسماء الله معايير للسلوك فإن الايمان يكون معرفة الانسان بها والكفر جهله بها ببعضها أو كلها ومع ذلك يمكن العذر بالجهالة وبالتالي لا يمكن تكفير الفرقة الناجية لذلك الا اذا كان القصد من التكفير استبعاد المعارضة والتستر على ذلك بالآراء والمواقف النظرية (١٠٥)

(١٠٣) عند النظامية العلم مثل الجهل والايمان مثل الكفر (يصرف النظر عما اذا كان هذا الحكم من الطبيعيات كاعراض أم من الالهييات) ، وتقول الواضعية بالمنزلة بين المنزلتين ، وعند أبي علي الجبائي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ، الثواب للطيع والعقاب لصاحب الكبيرة ، وعند النظامية من خان فيما دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق ، وعند جعفر بن ميثر وجعفر بن حرب في فساق الأمة من هو اثر من الزنادقة والمجوس . والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلع عن الايمان ، المواقف ص ٤١٥ — ٤١٦ ، ص ٤١٨ .

(١٠٤) الاول اتجاه الخوارج والثاني اتجاه المرجئة .

(١٠٥) عند البيهسية (الخوارج) الايمان الاقرار والعلم بالله وبه جاء به الرسول . فمن وقع فيما لا يعرفه أحلال هو أم حرام فهو

أما بالنسبة للعمل فلماذا يكفر من يأخذ الأمور بالشدة في وقت عز فيه العمل وعم الجهل والخلط ، وازدهر فيه النفاق وتم التشريع فيه للفسق ؟ . ما العيب في جعل العمل جزءاً متهماً للإيمان ، فلا إيمان بلا عمل فارغ والعمل بلا إيمان أهوج ؟ لقد كان ذلك رد فعل طبيعي على إخراج العل عن الإيمان أو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً حماية للسلطان ودفاعاً عنه واتقاء له من مخاطر الثورة ضده . فمرتكب الكبيرة كافر نظراً لأهمية العمل والعمل المؤثر . وقد يصل إلى حد تكفير النبي إذا ما ارتكب الكبيرة . ومنع ذلك قد يظل مرتكب الكبيرة موحداً وإن كان غير مؤمن أو يكون كافر نعمة وليس كافر ملة . وفي هذه الحالة لا يمكن للفرقة الناجية تكفيره نظراً لتوحيده (١٠٦) . ولما كان الطرفان يلتقيان فقد تتحول الشدة مع الآخر إلى اللين مع الذات ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع الاضطهاد فلا حرام إلا ما حرم القرآن . وهذا مظهر من مظاهر التشدد مع الآخر كرد فعل على الاحتكام إلى أهواء الناس . والسكر من الشراب الحلال حلال لأن العبرة بالبداية لا بالنهاية . هذا مظهر من مظاهر اللين مع النفس . وإيقاف الحدود للقاذف

كافر لوجوب الفحص عليه ، وعند الحفصية (إحدى فرق الإباضية الأربعة) اتباع أبي حفص ابن أبي المقدام بين الإيمان والشرك معرفة الله . فمن عرف الله وكفر بها سواء أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، وعند المعلومية الإيمان من عرف الله بجميع أسمائه ، وعند المجهولية يكفر الإنسان بمعرفة الله ببعض أسمائه ، وعند المكرمية تارك الصلاة كافر لجهله بالله وكذا كل كبيرة ، أما النجدات فقد عذروا بالجهالات في الفروع ، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير المواقف ص ٤٢٤ — ٤٢٧ .

(١٠٦) كثرت المحكمة عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ، وتكفر الأزارقة مرتكب الكبيرة بها في ذلك النبي ، وعند الإباضية مرتكب الكبيرة موجد غير مؤمن ، كافر كفر نعمة لا كفر ملة ، وعند اليزيدية أصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك ، المواقف ص ٤٢٤ — ٤٢٥ .

والزاني تلبية لمطالب المجتمع المفلق في مواجهة مجتمع القهر ، الطهارة في مواجهة النجاسة . وان الإبقاء على الحدود وعدم التكفير على الإطلاق هو إبقاء على بعض الصلات بالمجتمع الام ومع ذلك يؤدي نظام القرابة والمصاهرة من بين مجتمع القهر وأخذ الزكاة من العبيد الى تقويته واحكام غلقه في مواجهة مجتمع القهر . ويمكن قبول طاعة لا يراد الله بها مادامت تؤدي الى صلاح النفس فالطاعة حسن في ذاته (١٠٧) . ومن مظاهر التشدد اعتبار الاطفال كالأباء ايمانا وكفرا مع مجتمع القهر . وما المانع أن يتحمل الاطفال المسؤولية منذ الصغر مع الكبار سواء مع الآخر أو مع النفس ؟ وقد تجب البراءة من الطفل حتى يدعى الى الاسلام ، ودعاؤه اليه بعد البلوغ (١٠٨) . والامام هو

(١٠٧) قالت البهيسية لا حرام الا في قوله تعالى « قل لا أحد فيما أوحى الى محرما » السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية ، وصنعت الاصفرية (زياد بن الاصفر) ، التقية في القول ، والمعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر ، ومن الاباضية أصحاب طاعة لا يراد الله بها ، المواقف ص ٤٢٤ ، وعند الازارقة لا رجم على الزاني ولا حد للذف على النساء ، وعند الاصفرية تزوج المؤمنة من الكافر في دار الكافر في دار التقية دون العلانية ، وتجاوز الميمونية تكاح البنات للبنين والبنين للبنات ولأولاد الاخوة والاخوات .

(١٠٨) تجاوز الازارقة قتل أولاد المخالفين ونسائهم ، وأطفال المشركين في النار مع آبائهم ، والاصفرية تخالف الازارقة في استنقاط الرجم وفي اطفال الكفار . وتوقفت الاباضية في تكفير أولاد الكفار وأوجبت العجاردة البراءة من الطفل حتى يدعى الاسلام . ويجب دعاؤه اليه اذا بلغ . وأطفال المشركين في النار ، وعند الحميرية أطفال المشركين في النار ، وعند الخلفية أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك ، وعند الصائبة من أسلم واستجار بهم تولوه وبرؤوا من أطفاله . وقال البعض الآخر الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة ، وتقول الثعالبة بولاية الاطفال فالاطفال لا حكم لهم . وعند الميمونية أطفال المشركين في الجنة ، وتوقفت الاباضية في تكفير أولاد الكفار المواقف ص ٤٢٤ — ٤٢٧ .

عصب مجتمع الاضطهاد لذلك ارتبط موضوع الايمان والعمل بموضوع
الامامة . فتطبيق الحدود لا يجوز الا للامام فهو السلطة الشرعية فيه في
مقابل السلطة اللاشرعية للسلطان الباغي في مجتمع القهر . والاولوية
لايمان الامام او كفره نظرا لآثار ذلك على ايمان الناس وكفرهم .
لذلك يرفض التحكيم بصرف النظر عن مطابقة أنصار الامام به ، فلا
تحكيم بين الحق والباطل . ويتم تكفير القعدة عن القتال في صف مجتمع
الاضطهاد فذلك خنوع واستسلام ومساومة على الحق وتأييد للظلم . وقد
تمارس بعض مظاهر العنف مثل اغتيال المخالفين للقضاء على نظام
البغي والتسلط . ويدخل الله مع مجتمع الاضطهاد في موالاته ومعاداة
مجتمع القهر (١٠٩) ، والحقيقة أن مشاركة كثير من الفرق الضالة في
العقائد نفسها مثل أصلى التوحيد والعدل تجعل الفرق الضالة تمثل
أيارا رئيسيا في عقائد الامة وليس مجرد فرق متفرقة بينها فروع مما
يدل على امكانية التوحيد بينها في عقائد مضادة ضد النسق الحضاري
للفرقة الناجية . وبالتالي تكون العقائد اثنتين : عقائد حكم وعقائد
ثورة ، عقائد سلطة وعقائد معارضة .

ويحمل حد التكفير الى حد تكفير الفرقة الناجية لنفسها وتضليلها
لعقائدها وذلك باعتبار الايمان مجرد معرفة او اقرار او تصديق واخراج
العمل منه وارجائه الى يوم الدين . يكفى أن يكون الايمان معرفة
بالله وخضوعا ومحبة بالقلب بصرف النظر عن الافعال . ولا تضر مع
الايمان معصية ، ولا تنفع مع الايمان طاعة . وان ابليس كان مؤمنا لانه
كان عارفا بالله وكفر فقط لاستكباره ورفضه الخضوع والخشوع
والسجود . ولا يحكم عن انسان فاسق على الاطلاق به أنه فاسق

(١٠٩) كفرت الازارعة عليا لقبوله بالتحكيم وابن ملجم محق في
قتله . وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال ، وكفرت الاباضية عليا
واكثر الصحابة ، حرمت الاخنسية الاغتيال بالقتل والسرقة وخالفتم
المعبدية الثعلبية في زكاة العبيد ، وتقول المكرمية الثعلبية بموالاته
الله ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة ، المواقف ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

في فعل خالص ، ولا تهم الوقائع التاريخية كمصدق للايمان غالايمان له مضمونه الداخلي وليس الحدث الخارجي ، ومحمد كشخص تاريخي ، ومكة كمدينة ، والكعبة كمكان خارج مضمون الايمان . الايمان مكتف بذاته ، منعكف على ذاته لا شأن له بالعالم الخارجي (١١٠) . وواضح من هذا الموقف الرغبة في تبرئة السلطان وذلك بالفصل بين ايمانه وعمله . تكفيه معرفة الله ومحبه ورجاء افعاله الى يوم الدين يحاسب عليها في الآخرة ولا تحاسبه الامة عليها في الدنيا . وقد يكون تكفير الفرقه الناجية للارضاء نوعا من التعمية والتستر على مواقفها الخاصة المشابهة للارضاء .

(١١٠) تكفير الفرقه الناجية ايضا المرجئة وهي منهم . ومنهم ايضا الفقهاء وأبو حنيفة . وهم يمثلون رد فعل على الخوارج ، والمرجئة لقبوا بذلك لانهم يرجئون العمل عن النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء : وهي فرق خمس : اليونسية أصحاب يونس النمرى وعندهم أن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب لا يضر معها ترك الطاعات ، وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره ، وعند الغسنانية (غسان الكوفي) الايمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، يزيد وينقص . مثلا فرض الله الحج ولا ادرى أين الكعبة ولعلها بغير مكة ، وبعث محمدا ولا ادرى اهو الذي بالمدينة أم غيره ، وغسان كان يحكيه عن ابي حنيفة وهو افتراء ، وعند الثوبانية (ثوبان) الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله واتفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله ، وكذا لو أخرج واحدا من النار ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار . واختص غييلان بالقدر والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون . وعند الثومنية (أبو معاذ الثومني) الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه ايمانا ولا بعضه . وكل معصية لم يجمع على أية كفر فصاحبه يقال فيه أنه غساق وعصى ولا يقال أنه افساق . ومن ترك الصلاة مستحلا كفرا بنية القضاء لم يكفر ، ومن قتل نبيا أو لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبفضه . وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسى حيث قتلا السجود للضمن علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ، الموافق ص ٤٢٧ — ٤٢٨ .

د - الحكم والثورة (الامامة) • أما موضوع الامامة فيكشف عن المواقف السياسية للفرق واستعمال الفرقة الناجية سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين . فليست الامامة كلها رجعية وقفية وعصمة والوهية للامام بل هي أيضا احكام تاريخية تكشف عن اختيار سياسى ثم نسجت النظريات حوله فيما بعد . وفي شدة الزمة وفي قلب الفتنة يتم تكفير الجميع حتى الامام الذى لم يقاتل . فاليأس من الحفاظ على وحدة الامة أدى الى التشرذم والتفوق وتحولت الامة الى امة صغيرة ، كل منها على حق والجميع على باطل . وكان من الطبيعى التمسك بالامام المظلوم وبأولاده ونسبه زيادة فى التمسك به لما تحولت الخلافة الى ملك عضود . فابن الامام أولى بالحكم من ابن الملك أو الامر ! ولكن لماذا يكون الخلاف السياسى مدعاة للتكفير ؟ وهل الصراع على السلطة أمر عقائدى ؟ ولماذا تكفير من يجمع بين النص والشورى أو من يقول بالشورى كما تقول الفرقة الناجية أو من يقول بالندوة الخروج قتالا للامام الظالم وهو ما تقوله أيضا الفرقة الناجية ؟ ولماذا تكفير من يتوقف عن التكفير ؟ هل لابد من اشهار سلاح التكفير فى مجتمع دينى حتى يسهل عزله سياسيا فيتم حصاره بين رفض السلطة له وترك الجاهل له ؟ فاذا ما تحولت الامامية الى موقف سلفى خالص فهل يستظل سببا للتكفير (١١٠) ؟ وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعى أن

(١١٠) هذا هو موقف الشيعة الامامية فالكاملية (أبو كامل) تكفر الصحابة بترك بيعة على وتكفر عليا بترك طلب الحق ، وتوقفن الثيبرية (شير التومى) فى عثمان ، اجازت المشبهة امامة على ومعاوية الا أن امامة على على وفق السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، وعند الرزامية الامامة لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم أولاده الى المنصور ، والزيدية ثلاث فرق : (١) الجارودية (أبو الجارود) وتقول بالنص على على ونصفا لا تسمية ، والصحابة كفروا بمخالفته ، والامامة بعد الحسن والحسين شورى فى أولادهما . فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو

يحيا الامام باستمرار في وجدان المضطهدين وان غاب فانه يعود من حديد من غزله وتقينه ليقسود الثورة . وهل يكون للظلم الكلمة الاخيرة ؟ وهل يكون الاستسلام للامر الواقع هو الحل النهائي والسلوك الامثل ؟ هل يموت الامام ظلما دون ان يستأنف دورة اخرى من القتال ؟ لقد عاد المسيح معلما ولماذا لا يعود الامام منقادا ومنجيا ؟ ان المهديّة و« الميثانيّة » صنوان في تاريخ الاديان بالنسبة لمجتمع الاضطهاد . ان تناسخ الارواح بين الائمة يعنى الاتصال التاريخي بينهم ووجود دين في التاريخ وقانون باطنى يحكم بانتصار الثورة على الظلم . ليس الائمة مجرد افراد منفصلين متقطعي الاوصال . الاتصال اقوى من الانفصال ، والتواصل ابقى من الانقطاع ، ان حياة الامام وخلوده ارد فعل طبيعى في مجتمع الاضطهاد على موته ظلما واستشهاده في القتال . كما تدل عضمة الائمة على مدى ثقة الناس في الزعيم وعدم جواز الخطأ عليه في حين ان النبي لا يحتاج الى ذلك لانه مؤيد من الله . ولماذا لا يكون الامام معلما بعد ان ضاع العلم من صدور الناس ؟ (١١٢) .

واذا شهور سلاح التكفير ضد فرق المعارضة السرية من الداخل فالاولى ان يشهور ضد فرق المعارضة العلنية من الخارج الذين يقاومون

الامام . واختلفوا في الامام المنتظر ، هو محمد بن عبد الله ، لم يقتل . ار محمد بن القاسم بن علي او يحيى بن عمير صاحب الكوفة (ب) السليمانية (سليمان بن جرير) ، الامامة شورى ، وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين . أبو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة (ج) الثيبيرية (ثبير التومى) توقفوا في عثمان . اما الامامية فتقول بالنص الجلى على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، وساقوا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده . وتشعب متأخروهم الى معتزلة واخبارية ومشيبة وسلفية وملتحقة بالفرق الضالة ، المواقف ص ٤١٨ ، ص ٤٢١ - ٤٢٣ ، ص ٤٢٩ .

(١١٢) عند السبئية ينزل على على الارض ويملؤها عدلا ، وتقول الكاملية بالتناسخ وان الامامة نور يتناسخ ، وعند الجناحية

السلطان ويجعلون العمل جزءا لا يتجزأ من الإيمان ويكفرون مرتكب الكبيرة . وهل كل من يرفض شرط القرشية يكون ضلالا ؟ ان القرشية شرط حتى لا تخرج الامامة من قبيلة بعينها في حين أن شروط الامامة العلم والعادل والورع وليس فيها النسب أو الحساب . وان عدم رجوب نصب الامام لينتج عن ايمان بالفطرة الخيرة دون ما حاجة الى نائس يسوسها على عكس الفرقة الناجية التي تصر على وجوب الامام والطاعة له . واذا وجبت الحرب فانها لا تكون الا ضد عسكر السلطان ولا تكون الغنيمة الا من اموالهم . وهي آراء سياسية لا تستوجب الكف أو الضلال (١١٣) .

ويتم ايضا تكفير فرق المعارضة العلنية في الداخل لانها ترفض تكفير الفرق المتنازعة والدخول كطرف في نزاع تتطايير من أجله الرقاب فهل رفض التكفير كفر ؟ الا يكفر من قال لآخيه انت كافر ؟ وان عدم تفسير أحد الفريقين لهو اقرب الى لم الشمل وجمع الكلمة مثل عدم تفسير أحد بعينه . ولا يوجد حل ثالث ممكن في أطوار وحدة الامة ورفض الدخول في النزاع بين الاطراف واستمرار نزيف الدم من رقاب

(عبد الله بن معاوية بن جعفر ذي الجناحين) عبد الله بجبال أصبهان ، وعند المغيرة الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين . وهو حي في جبال حاجر وقيل المغيرة ، وعند الهشامية (هشام بن الحكم) الائمة معصومون دون الانبياء ، وعند الاسماعيلية ظهر الحسين بن محمد الصباح وجدد الدعوة على أنها الحجة ، الموافق ص ٤١٨ — ٤١٩ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٤ .

(١١٣) هذا هو موقف الخوارج ، وهي سبع فرق . المحكمة خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه . الامام من قريش ومن غيرهم واذا كان عدلا فهو الامام . ولم يوجبوا نصب الامام ، وعند النجديات لا حاجة الى الامام ويجوز لهم نصبه ، وتقول الاباضية ان مخالفوهم كفار غير مشركين وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم . ويقبلون شهادة مخالفينهم ، الموافق ص ٤٢٤ .

المسلمين . وما العيب في الميل الى مجتمع الاضطهاد والتعاطف مع آل البيت وتقدير شهادتهم وبأحقية الامام المهضوم وفضله وربها النص عليه لظرف خاص دون ان يكسر ذلك النظرية العامة في الاختيار والبيعة ؟ وقد يكون أبلغ رد فعل على عقائد الفرقة الناجية باعتبارها عقائد السلطان . وهو تكفير كل من لا يمس السلطان وناقله وبرر صنعه . ونظرا لاهمية الوحدة في الامة فان وقوع الاختلاف بينها يجعل الامامة صعبا . وهذا حكم واقع وليس حكم فكر ولكنه يطعن في شرعية الامام الجائر . ونظرا لشدة التوتر النفسى في الفتنة فقد كان أحد الحلول انكار الوقائع التاريخية وجعل الامر كله أهواء وأغراضا وميولا وكأن الهوى هو الذى يخلق الواقعة وليس فقط العقيدة . ان التكفير في الفروع وارد والاجتهاد فيها لا يضل ولا يضلل والا كان الفقهاء كلهم موضع اتهام بالضللال . هناك علم للاختلاف في أصول الفقه انشأ لذلك الغرض وهو أولى من علم الفرق واختلافات المتكلمين وأخف وطأة من الخلاف في العقائد (١١٤) .

ان ما يهم الفرقة الناجية هو وجوب نصب الامام والطاعة له وتعيين ذلك في التساريخ ابتداء من الخلفاء الاربعة على التفضيل ثم بداية السقوط والانهيار حتى يظل التاريخ مشدودا الى وراء نحو هذا النموذج الاول في العقائد وفي الحكم . وان كان ذلك صحيحا فتجب

(١١٤) هذا هو موقف المعتزلة . فالواقعية تحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقائليه دون تعيينه . ويجوز ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وان يخلد في النار ، وكذا على ومقاتلوه . على وطلحة الزبير بعد واقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادته المتلاعنين . اما المعمرية فقد فسقت الفريقين . اما النظامية فقد مالت الى الروافض ووجوب النص على الامام وثبوتيه ولكن كتبه عمر (وهو اتهام ابن الراوندى بالرغم من دفاع الخياط) . وعند المرادية كل من لا يمس السلطان كافر ولا يورث ، وعند الهشامية لا تنعقد الامامة مع الاختلاف ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل . ومن أسند صلاة افتتحها أولا فأول صلواته معصية منهى عنها ، المواقف ص ٤١٥ — ٤١٦ .

الثورة على النظم الحالية التى أصبحت ملكا عضودا أو إمارة أو غلبة
عسكر تحت ستار عقائد الفرقة الناجية وتبرير منها . ولا يكون
للسلطان الحكم فى الدنيا بل تكون له أيضا الجنة فى الآخرة حتى يطيعه
الناس فى دينهم ودنياهم . وهل يستوى شهداء الاسلام فى معاركه الأولى
ومن أراقوا دماءهم فى سبيل الدعوة مع من أزروها سلما وبسعة ونصرة ؟
ان النصر بالدم أفضل ترتيبا من النصر بالقلب أو اللسان . وإذا لم
يجز تكفير أحد من أهل القبلة فلا يجوز تكفير أحد لآرائه النظرية فى
العقليات أو فى السمعيات . وان حدث ذلك فانه يكون ستارا عقائديا
لاخفاء العزل السياسى للخصوم . وحكم الفقهاء ليس هو حكم المتكلمين .
وعلماء أصول الفقه لا يصدرن أحكاما إلا على الأفعال فى حين يصدر
علماء أصول الدين أحكاما على الأقوال (١١٥) . وبالرغم من أن الفرقة
الناجية قد تكون هى الفرقة الضالة وأن تكون الفرق الضالة
تديما هى الفرقة الناجية إلا أن جيلنا يرد الاعتبار إلى الفرق الضالة
قدسيا ويعيدها إلى حظيرة الأمة بشرعية وعلانية وينهى عزلها السياسى
عن جماهير الأمة .

ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟

لم يكن التكفير العقائدى النظرى إلا وسيلة لتكفير أعظم وأهم
وهو التكفير الشرعى العملى بغية العزل السياسى لفرق المعارضة ودفاعا
عن النظام القائم . تلك طريقة إدارة الصراع السياسى فى المجتمعات
التي تكون فيها الحجج نقالية اعتمادا على سلطة التراث . ليس الأمر
أذن مجرد فرق عقائدية بل يتجاوزها إلى حقوق الأفراد المدنية الاجتماعية

(١١٥) الإمام يجب نصبه على المكلفين ؟ الإمام الحق بعد رسوله
الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، والأفضلية بهذا الترتيب .
أهل بيعة الرضوان وأهل بدر فى الجنة . لا تكفر أحدا من أهل القبلة
إلا بهافية نفى للصانع المقادر الحكيم أو شرك أو انكار للنبوة أو ما
علم مجيئه عليه السلام على ضرورة أو لجمع عليه كاستحلال الحرمات .
وأما ما عدها فالقائل به مبتدع غير كافر ، المواقف ص ٢٠٤ .

والسياسية والاقتصادية . لذلك ارتبط علم أصول الدين بعلم أصول الفقه ، والعقيدة بالشريعة ، والأصول بالفروع . وقد اعتبر هذا الموضوع خارجا عن علم الأصول وأدخل في علم الفروع ، مسألة فقهية لا تدخل في علم أصول الدين (١١٦) .

وإذا كان موضوع التكفير الشرعى العملى لا دخل للعقل فيه وإنما يعتمد على الأدلة السمعية وحدها . فكيف يكون موضوعا في علم أصول الدين الذى يعتمد على الأدلة العقلية والسمعية معا والذى تكون فيه الأدلة العقلية أساس الأدلة السمعية حتى يتحول ظن النقل إلى يقين العقل على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية ؟ إن أقصى ما يمكن عمله هو اعتباره من السمعيات مثل النبوة والمعاد والانساء والاحكام والامامة التى ليس فيها يقين وتظل ظنية خالصة . ولكن تزداد الخطورة أكثر لأن الموضوعات السمعية الاربعة نظرية خالصة لا يترتب عليها كفر شرعى عملى في حين أن الكفر الشرعى العملى تترتب عليه آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية تؤدى إلى الحصار والعزلة إن يشهر ضده سلاح التكفير . بل إن معرفة الكافر تأتى من أضعف الروايات ، من الاخبار عن حال الآخرة وأمور المعاد وأنه في النار على التأيد أولا ثم حكمه في الدنيا ثانيا فيما يتعلق بالقصاص والنكاح وعصمة المال أى فيما يتعلق بحقوقه السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

والعجيب أنسه طبقا لعقائد الفرقة الناجية أن القول بالكاذب أو الاعتقاد الجاهل ليس موجبا للتكفير وعلى أسوأ الأحوال بالسمع في حين أنه يمكن معرفة الكذب والجهل بالعقل . وقد يكون الدافع على هذا التأكيد رفض الحاجة في الاحكام الشرعية واعتبار الحكم على الناس بالكفر

(١١٦) والفتهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا ،
المواقف ص ٤٣٠ .

لا رجعة فيه ولا مراجعة لانه لا دخل للعقل فيسته مع أن كل الاحكام الشرعية التى بها قطع وظن تصدر عن أصل واجتهاد ، واحتمال المراجعة فيها ، أرد . ومع ذلك فالامر كله لا يخلو من تعصب وهوى كل فرقة تكفر ما سواها . فالتكفير سلاح ضد الخصوم . وتاريخ الفرق ليس تاريخا موضوعيا محايدا لانه لا يوجد مقياس واحد لصحة العقائد . لما كانت الفرقة الناجية هى فرقة السلطان كانت هى المخك الذى تقاس صحة عقائد فرق المعارضة (١١٧) . ومع ذلك وضعت الفرقة

(١١٧) فى بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، أعلم أن للفرق فى هذا بالمئات وتعصبات فربما انتهت بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التى ينتمى اليها . فاذا أردت أن تعرف الحق فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية أعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى فعلا فانها تارة تكون معلوما بأدلة سميعة وتارة تكون مظنونا بالاجتهاد ، ولا مجال لدليل العقل فيها . النتيجة ... معنى أن هذا كافر يرجع الى الاخبار عن مستقره فى الدار الآخرة وأنه فى النار على التأييد وعن حكمه فى الدنيا ، وأنه لا يجب القصاص بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمه ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام . وفيه أيضا اخبار عن قول صادر منه هو كذبا أو اعتقاده وهو جهل . ويجوز أن يعرف بأدلة العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر . ومعناه كونه مسلطا على سفك دمه ومبيحا الاطلاق القول بأنه مخد فى النار ، وهذه الامور شرعية . ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو الكذب مخد فى الجنة وغير مكترث بكفره وأن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضا . نعم ، ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجهل علم ، وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الجهل والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بأنه مخد فى النار وهو كنظرنا فى أن العبد اذا تكلم بكلمتى الشهادة فهو كافر بعدهما أو مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو مصدق والاعتقاد الذى وجد فى قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا ، وهذا الى الشرع . فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس الى الشرع فاذن حرمة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس الا شرعيا بل هو كنظرنا فى الفقه أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبب

الناجية مقياسين للتكفير . الاول انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر والثانى ما علم صحته بالاجماع ، وكان التكفير ليس للعقائد بل لمناهج النظر وطرق الاستدلال . هو تكفير منهجى وليس تكفيرا موضوعيا فالتواتر مصدر للعلم ولا يمكن انكاره لانه جزء من نظرية العلم وشرط يقين الحجج التقليدية . وبالتالي هو اساس التسليم بالاصول والماضى الشرعية . وشروط التواتر الاربعة : العدد الكافى ، استقلال الرواة ، الاخبار عن حس ، التجانس فى الزمان تجعله يقينيا . ولكن هل هناك من ينكر أصلا شرعيا معلوما بالتواتر بالفعل أم انها حالة افتراضية خالصة ؟ ان وجدت فهل هى فرقة من فرق المعارضة أم فرقة من فرق الامة ، من داخل الامة ، من داخل الحضارة أو من خارجها ؟ فى الحقيقة لا يمكن لاحد انكار التواتر شرعا أو عقلا لانه اساس المعرفة التاريخية تديها وحديثا . وهو أحد أبواب علم أصول الفقه للتحقق من الصحة التاريخية للمصدر الثانى للتشريع وهو السنة . ولكن يظل السؤال بالنسبة لعلم أصول الذين قائما : هل يكون مضمون الإيمان الوقائع التاريخية ، الاشخاص والوقائع والحوادث والبلدان ، تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية أو حتى الشعائر والطقوس تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية أو حتى الشعائر والطقوس بها فى ذلك التجارب التاريخية ورصيد الشعوب من الخبرات المشتركة ؟

الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه ومبطلا للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتوى فى ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى . فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا فى اصول الفقه وفروعه أن كل حكم شرعى يدعيه مدع فلها أن يعرفه بأصل من اصول الشرع من اجماع أو نقل بقياس على أصل وكذلك كون الشخص كافرا أما أن يدرك بأصل أو بقياس على ذلك الاصل . والاصل المقطوع به أن كل من كذب محمدا فهو كافر أى مخا فى النار بعد الموت مستباح الدم والمال فى الحياة الى جملة الاحكام .

هل يضمن الايمان الفتنة ووقائعها وحياة الرسول وبكائه وأزواجه وأصحابه أم نسق من العقائد تعطى تصورات للعالم ودوافع للسلوك ؟ قد يحدث انكار للوقائع التاريخية كأحد الحلول للمشاكل النظرية بصعوبة اصدار احكام على الاحداث أو اغراقا في الذاتية والانفعال ضيقا بالعالم . فهل يكون الصوفية بهذا المعنى كثرة نظرا لان الواقع الصوفي شعورى وليس واقعا تاريخيا وكذلك المعتزلة في تأويلهم صفات التجسيم والتشبيه ؟ ليست الوقائع التاريخية ووجود الأشخاص أصلا من أصول الدين بل المعانى والدلالات كتصورات للعالم وبواعث للسلوك ومقاصد للتحقيق . ولما كان لا تواتر الا في المحسوسات لذلك لا يمكن اثبات حدوث العالم بالتواتر لانه غير محسوس . انما يمكن اثباته بالدليل العقلى ، وإذا كان واضعو شروط التواتر وجامعو الاحاديث من الفرق الناجية فان هذا القياس الاول للتكفير « انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر » يظل سلاحا في يد الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين (١١٨) . أما القياس الثانى « انكار ما علم صحته بالاجماع »

(١١٨) من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من الرسول كقول القائل « الصلوات الخمس غير واجبة » فإذا قرا عليه القرآن والاخبار قال : ليست أعلم صدور هذا من الرسول فليعلم غلط وتحريف . وكمن يقول أنا معتز ، بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري أين البعد الذى تستقبله الناس ويحجونه ، هل هى البلد التى حجهما النبى ووصفها فى القرآن ؟ فهذا أيضا ينبغى أن يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه يحترز عن التصريح والا فالتواترات تشترك فى ادراكها العوام والخواص . وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظائر الا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ، ولم يتوافر عنده بعد هذه الامور فيجعل له أن يتواتر عنده . ولسنا نكفره لانه أنكر أمرا معلوما بالتواتر ، وأنه لو أنكر غزوة من غزوات النبى المتواترة وأنكر نكاحه حفصة بنت عمر أو أنكر وجود أبى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا فى أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام . ولسنا نكفره لمخالفة الاجماع فان لنا نظرا فى تكفير

فان الاجماع حجة غير قاطعة لورود شبهة كثيرة . وان تطابق العدد الكبير على رأى واحد لا يوجب الا العلم الشرعى دون العلم النظرى . ولا يشهد التواتر بحجية الاجماع فهذا اثبات شئ بشئ آخر مطلوب اثباته فيلزم التسلسل . لا يستند الاجماع الى دليل شرعى متواتر والا لما كانت هناك حاجة الى الاجماع . وانكار الاجماع دليل عقلى قطعى لان فيه تنازلا عن الراى حتى تجتمع الآراء كلها على رأى واحد . وان كان هناك تواتر فانه يحتفل التأويل . ولا يمكن الحكم على تأويل النصصوص بالاجماع لان الاجماع سابق على العقل كما ان السنة سابقة على الاجماع والكتاب سابق على السنة . لا يمكن اذن اتهام أحد بأنه خارق للاجماع لان الاجماع فيه شك وهو المطلوب اثباته . انما اتى اثبات الاجماع لناحية عملية صرفة ولان انكاره يجر الى « أمور شنيعة » . واذا كان الاجماع هو اجماع السابقين وملزما لاجماع اللاحقين فانه يتحول الى حجة سلطة في أيدي الفرقة الناجية . والامثلة على انكاره كلها قياسات احرارية مثل الخروج على الاجماع علم اكتمال الوحى ونهاية النبوة . ويدل ذلك كله على أن مسائل علم أصول الدين تجد حلها في علم أصول الفقه (١١٩) .

النظام المنكر لاصل الاجماع لان الشبه كثيرة في كون الاجماع حجة قاطعة . وانما الاجماع التطابق على رأى نظرى . وهذا الذى نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس ، وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى . وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم الا من جهة الشرع . ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظام الذين حكموا به بل لا تواتر الا في المحسوسات ، الاقتصار ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(١١٩) ان لا يصرح بالتكذيب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكرا ما علم صحته الا الاجماع . فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا اذا أنكر كون الاجماع حجة قاطعة في أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ وعلى أهل الاجماع دليلا عقلى قطعى ولا شرعى متواتر ولا يحتفل التأويل فكلما تستشهد

١ - حقوق الافراد .

يترتب على التكفير الشرعى العملى نتائج تتعلق بحقوق الافراد والمساس بها . وان انتهاء العقائد النظرية بهذه الاحكام الفقهية العملية لتدل على مدى ارتباط علم اصول الدين بعلم اصول الفقه وكيف ان الهدف النهائى للعقائد هو هدف سياسى بالاصالة ، اعتبار الفرد جزءا من الامة مطيعا لاولى الامر او خارجا عليها خارجا على السلطان . الهدف من التكفير اما الضم السياسى للفرد مع النظام السياسى او العزل السياسى له وحصره بين رجال الشرطة وفقهاء السلطان .

وتنقسم حقوق الفرد الى حقوق يحصل عليها اثناء حياته مثل الشهادة والاسلام واكل الذبيحة والتزواج ... الخ ، وحقوق يحصل

به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه . وهو فى قوله خارق لاجماع التابعين فاننا نعلم اجماعهم على ان ما اجمع عليه الصحابة حق مقطوع به لا يمكن خلافه فقد انكر الاجماع وخرق الاجماع . وهذا فى محل الاجتهاد . ولى فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة فى وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالجهل للغدر ، ولكن لو فتح هذا الباب انقاد الى امور شنيعة وهو ان ثائلا لو قال يجوز ان يبعث رسول بعد نبينا محمد فيبعد التوقف فى تكفيره ومستبعدا استحالة ذلك عند البحث تستهد من الاجماع لا محالة فان العقل لا يتخيله . وما نقل فيه من قوله « لا نبى بعدى » ومن قوله تعالى « خاتم النبيين » فلا يعجز هذا القائل عند تأويله انه اراد به « اولى العزم من الرسل » فان قالوا « النبيين » عام فلا يبعد تخصيص العام ، وقوله « لا نبى بعدى » لم يرد به الرسول ، وفرق بين النبى والرسول ، والنبى اعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان . فهذا وامثاله لا يمكن ان ندعى استحالة من حيث مجرد اللفظ فى فاننا فى تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات ابعد من هذه ولم يكن ذلك مبطلا للنصوص . ولكن الرد على هذا القائل ان الامة فهمت بالاجماع من هذا اللفظ ومن قرائن احواله انه فهم عدم نبى بعده ابدا وعدم رسول الله ابدا وانه ليس فى تأويل ولا تخصيص . فمكرر هذا لا يكون الا منكر الاجماع . وعند هذا تتفرع مسائل متقاربة متشابهة بفتقر كل واحد الى نظر . وللمجتهد فى جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا ، الاقتصاد ص ١٢٨ — ١٣٩ .

عليها بعد مماته مثل الصلاة عليه ودفنه والارث منه . ولا يمكن تقسيمها أيضا الى حقوق فردية وحقوق اجتماعية لانها كلها حقوق اجتماعية . فالامامة الصلاة عمل فردى بقيادة جماعية ، والسلام عمل فردى ولكنسه يدل على علاقة اجتماعية ، والشهادة عمل فردى ولكنه حكم على الآخرين ولكن يمكن تصنيف حقوق الافراد الى اجتماعية واقتصادية وسياسية بالرغم من امكانية التداخل بينها او الجمع (١٢٠) .

١ — الحقوق الاجتماعية . تشمل الحقوق الاجتماعية اهمة الصلاة اثناء حياة الفرد أو الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين بعد مماته ورد السلام عليه واكل ذبيحته والتزواج معه . فصاحب الراى الذى سمى الضال أو صاحب الهوى وهو المعارض للنظام السياسى وممارساته لا تجوز له امامة الصلاة لان امامة الصلاة هى الامامة الصفري التى تقود الى الامامة الكبرى ونظرا للقوة المعنوية والثقة الدينية التى يتمتع بها الامام . ومادام يقول الحق ويقوم بخطبة الجمعة ويلقى الدروس يستمع اليه الناس ويكون مؤثرا فى طاعتهم أو ثورتهم على الحكم . كما أن الصلاة عليه بعد موته اعتراف من الجماعة بامامته وقيادته للثورة كما هو الحال مع القادة العظام . أما الدفن فى مقابر المسلمين فهو ايضا اعتراف بالوحدة فى الحياة والموت بين الامام وجمهور المصلين وبانهم معه فى الحركة والثبات ، فوق الارض وتحت الارض ، روحا وبدنا ، ثورة وثرى (١٢١) .

(١٢٠) يتم الجمع بين الحقوق الثلاثة واسقاطها جميعا اذا ما اظهر المنافق بدعة شنعاء كبدعة القرامطة وكبدعة الفلاة من الرافضة الطولية فانه مرتد يقتل (سياسى) ولا يصلى عليه (اجتماعى) ، ويكون ماله فيئا للمسلمين (اقتصادى) ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢١) اجمع الفقهاء من اصحابنا على انه لا تصح الصلاة خلف المعتزلى ولا عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، واوجب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل واسحق بن راهوية اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والرافضى وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى =

وكيف للناس الدخول في قلوب الناس والتفتيش في ضمائرهم والتعرف على عقائدهم ثم الحكم عليهم بالنجاة أو الضلال ، بالايان أو الكفر ؟ وما أدراي أن يكون المؤمن منافقا ؟ أما رد السلام فانه بشير الى الترابط الاجتماعي بين الناس طبقا للنصيحة « الق السلام على من تعرف وعلى من لا تعرف » . فالقاء السلام بداية التعارف والاعلان عن رابطة مبدئية بين الناس ، ورد السلام هو استجابة لهذا النداء الاول . وبعد السلام يأتي الكلام (١٢٢) . أما الشهادة فهي عنوان الثقة . ودليل على قول الحق . فالسكوت عن الحق شيطان اخرس . الشهادة هي الاعلان . لذلك كان اول فعل للشعور اعلان الشهادة حتى ولو سقط دونها شهيدا . ولا تقع الشهادة فقط على الصغار بل على الكائز ، لا تقع على الجرائم الفردية للمحكومين بل على الجرائم الجماعية للحكام . ولما كانت شهادة المعارضة على جبروت السلطة مؤثرة في الناس وجب استبعادها وانسقاطها من فقهاء السلطان (١٢٣) . أما اكل الذبيحة فانه دليل على وجود ترابط اجتماعي أقوى من مجرد القاء السلام بالرد عليه بل التزاور والتعارف والتصادق والتحالف والعشرة « والعشر والملح » . وان تحريم الفرقة الناجية اكل ذبائح الفرق الضالة لهو خصار اجتماعي وقطيعه بين الامل والجيران والمعارف

هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن بعيد الصلاة . وقال أبو يوسف والقاضي في المعتزلة انهم زنادقة . وبالنسبة للصلاة على الميت كل من لا تجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

(١٢٢) أجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا انه لا يصح رد السلام عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢٣) اختلفوا في قبول شهادة اهل الاهواء . ردها مالك . وأشار الشافعي وأبو حنيفة الى قبولها سوى الخطابية التي ترى شهادة الزور . وقف الشافعي على تكثير غلاة الروافض فأشار في كتاب القياس الى رجوعه عن قبول شهادة اهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

والاصدقاء . وكيف تحرم ذبائح المسلمين وقد ذكر اسم الله عليها ؟
الم تحلل ذبائح أهل الكتاب ؟ هل أهل الكتاب الذين لا يشاركون
المسلمين في العقائد أقرب اليهم من أهل الاهواء الذين يشاركون
المسلمين في العقائد ولكن يختلفون فقط في تأويلها ؟ وكلما حرم فقهاء
السلطان ذبائح الفرق الضالة ردت عليهم هذه بالمثل ، وزادت القطيعة ،
واجنقت القلوب ، وزاد الغيظ في النفوس ، ولم يعف أحد عن أحد ،
وانهارت العروة الوثقى التي لا انفصام لها (١٢٤) . أما التزواج فهو
قمة الترابط الاجتماعي بعد الصلاة والسلام والشهادة والطعام ، اختلاط
الدم والنسب وتحويل الترابط الاجتماعي الى لحم ودم . فاذا ما تم عزل
الفرق الضالة من المصاهرة والنسب مع باقى الأمة فانه يسهل بعد
ذلك استئصالها واستبعادها فتضمحل وتموت . وهل يدخل الزوج في
عقائد الزوجة حين طلبها للزواج ؟ واذا كنا نتزواج مع أهل الكتاب
الذين يخالفون الأمة في العقائد أفلا نتزواج من أهل الراى الذين يختلفون
مع فقهاء السلطان في تأويلها ؟ وهل يصل الامر الى فسخ العقد ووجوب
العدة والصداق ؟ (١٢٥) .

ب — الحقوق الاقتصادية . فاذا ما تم العزل السياسى اجتهاء
ببستهتم احكام العزل اقتصاديا . ويحرم صاحب الراى من حقوقه

(١٢٤) أجمع الاصحاب على انه لا يحل أكل ذبائحهم (أهـ)
الاهواء) ، وأكثر المعتزلة مع الازارقة والخوارج يحرمون ذبائحنا
وقولنا فيهم أشد من قولهم فينا ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ ، أجمع
الفقهاء والمتكلمون من اصحابنا على انه لا يحل أكل ذبيحته ،
الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢٥) عند الاصحاب لا يجوز زواج المسلمة منهم ، ويكون
العقد مفسوخا . فان لم تعلم المرأة حتى وطئها فعليها العدة ولها
مهر المثل بالوطىء دون المهر المسمى . والمرأة منهم يحرم نكاحها . ومن
الكرامية من لا يعرفون من الجسم الا اسمه ، ولا يعرفون أن خواصهم
يقولون يحدث الحوادث في ذات البارى فهؤلاء لا يحل نكاحهم
وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

الاقتصادية مثل حقه في الارث ، وحقه في الغنيمة والفىء ، وحقه في المبايعة والعقود . فبالنسبة للارث لا يرث صاحب الراى ولا يورث وهو حكم مخالف لنص القرآن الذى يجعل الارث مشروطا برابطة الدم وحدها كعامل من عوامل توزيع الثروة مع الوصية اى ارادة الميت وقضاء الدين اى حق الآخر . وقد يزداد الحصار الاقتصادى بتصفية اموال صاحب الراى ومصادرتها وتسريبها الى الجباعة باسم الارث . فهو لا يرث من الامة ولكن الامة ترثه وبالتالي تنتهى اموال المعارضة ويتم تصفيتها اقتصاديا . وهل يسهل التمييز بين الكسب قبل البدعة والكسب بعدها من أجل تحليل الارث قبلها وتحريمه بعدها وكان الراى يتم في وقت معلوم ؟ وهل المسلم صاحب الراى اشر على الامة من الكتابى المخالف لها في العقيدة ويحرم عليه من التوارث بينما يحل للكتابى (١٢٦) . كما يحرم على صاحب الراى المبايعة وعقود المعاوضة حتى يتم ايضا خصاره اقتصاديا عن طريق النشاط التجارى وهو المورد الرئيسى للثروة في المجتمع . فلا يحق له البيع والشراء . ويحكم الحصار عندما يحرم عليه العوض وبالتالي يجوز حرق ممتلكاته واتلاف زراعته وتبديد ثروته دون أن يكون له حق العوض ! ثم ترك حق قتله للسلطان اى

(١٢٦) أجمع الاصحاب على أن أهل الأهواء لا يرثون من أهل السنة ، واختلفوا في ميراث الشخص منهم الى فريقين : (أ) الحارث المحاسبى ، قطع الموارثة من الطرفين . ولم يأخذ ميراث والده لانه كان قدريا (ب) توريث السنن منهم طبقا لقول معاذ . ان المسلم يرث من الكافر وأن الكافر لا يرث من المسلم ، وقول أبى حنيفة ، يرث الشيء من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما قال فى المسلم يرث من المرتد ما اكتسبه قبل رده ، ويكون كسبه بعد الردة فيئا للمسلمين ، وقول الشافعى ، مال الزنديق وكل كافر بدعة فيئا فيه الجزية ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ ، ان كانت بدعته كبدعة القدريه فان المتكلمين من أصحابنا قالوا بانقطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة . لذلك امتنع الحارس المحاسبى من غنم ميراث أبيه لان أباه كان معتزليا . وقال الفقهاء من أصحابنا ان قريبه السنن يرث منه كما ان أهل الذمة يرث بعضهم بعضا مع اختلافهم فى الأديان ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

التصفية الجسدية الأخيرة بعد أن تمت تصفيته من قبل اجتماعيا واقتصاديا (١٢٧) .

ج - الحقوق السياسية • ويعتبر صاحب الراى المخالف عدوا للامة

يجب قتاله ، أمواله غنيمة للمحاربين وفيء لبית المال . داره دار حرب . وان كان فيها مسلم ينتسب الى الفرقة الناجية تكون داره دار اسلام . يعلن الحرب عليه ، القتال أو الجزية وكأنه عدو للمسلمين ، يبلغ بالدعوة ، الاسلام أو القتال أو الجزية . وان كان اهل السنة في داره ظاهرين ، يظهرون السنة بلا خفي ولا جوار من مجير حينئذ تكون داره دار اسلام ما دامت الغلبة للفرقة الناجية ! واللقيط فيها حر مسلم ما دامت الاغلبية فيها لاهل السنة . وان لم تكن الاغلبية لاهل السنة فهي دار حرب ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يؤخذ منها غنيمة وفيء بخمس أو بغير خمس . واهل الدار تحب عليهم الجزية مثل المجوس لكن المرتدين لا تقبل منهم الجزية مثل الكفار . وقد يجوز استرقاقهم واسترقاق اولادهم من بعدهم فيؤخذ الصغار بجريرة الكبار ! فالحكم على المخالفين في الراى انما يتحدد بمقدار حضور اهل السنة معهم ، اغلبية أم اقلية كما هو الحال في الاخلاق اليهودية عندما يشفع للاغلبية العاصية من أجل القلة المؤمنة . ولكن هذه المرة يشفع للاغلبية المعارضة من أجل الاغلبية السائدة أصحاب السلطة (١٢٨) .

(١٢٧) في مبايعة اهل الاهواء . أجازة الاصحاب في البياعات وسائر عقود المعارضة لان وجوب قتلهم بعد امتناعهم عن التوبة هو واجب السلطان وليس للرعية اقامة الحد على المرتد ، اهل الاهواء كأهل الحرب يجوز للمسلم مبايعتها ، الاصول ص ٣٤٠ .

(١٢٨) في حكم دور اهل الاهواء . كل دار غلبت عليها بعض الفرق الضالة ان كان فيها اهل السنة ظاهرين يظهرون السنة بلا خفي ولا جوار من مجير ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام . واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها . وان لم يقدر اهل السنة على اظهار الحق الا بجوار أو

فماذا يبقى لصاحب الرأي المخالف كحياة اجتماعية دون الصلاة مع جماهير المسلمين والبقاء السلام عليهم والشهادة معهم وأكل ذبيحتهم والتزاوج منهم والتوارث والمباينة والعقود معهم ؟ وهل وصل الامر الى حد اعتبار المخالف في الرأي أشد على المسلمين من أعدائهم ، دار حرب ، يعرض عليه أسلالم الفرقة الناجية أو القتال أو الجزية ، أمواله غنيمة وفيء ؟ وهل يحارب المسلمون المخالفون في الرأي على أحكام فقهية ظنية عليها خلاف بين الفقهاء ومعرضة للصواب والخطأ ؟ وماذا عن روح الشريعة التي تسمح بالتعدد في الرأي وتصويب المجتهدين ؟ لقد وصل الامر أيضا الى حد عدم جواز السماح بالشك في كفر أهل الأهواء وضرورة تكفيرهم قطعا . وهذه قطعية وجزم في أمور نظرية صرفة ، في موضوعات خلافية يجوز فيها الصواب والخطأ . ومن هنا ينشأ الرأي الواحد والفكر الواحد والمذهب الواحد وكان الامر سابق متبادل في تكفير الشاك بين الدولة وخصومها . ليس الشك في تكفير الآخر هو بداية المصالحة الوطنية بنية المحافظة على وحدة الأمة ؟ (١٢٩)

مال يبذلونه فهي دار حرب وكفر ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يوجد فيها فهو فيء بخمس . ثم اختلف الاصحاب في حكم أهل الدار الى فريقين (أ) تحريم ذبائحهم ونكاح نسائهم وجواز وضع الجزية عليهم مثل المجوس (أبو اسحق الاسفرائيني) (ب) مرتدون لا تقبل منهم الجزية ولا يجوز استرقاقهم وهو ما نقول به . وفي سؤال هل يجوز استرقاق أولادهم فيه خلاف . أفتى أبو اسحق المزوزي بجوازه وأبو حنيفة وافقه ، ومنع ذلك بعض الاصحاب ، الأصول ص ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(١٢٩) الشاك في كفر أهل الأهواء . ان شك في أن قولهم فاسد أم لا فهو كافر . وان علم أن قولهم بدعة وضلال وشك في كونه كفرا بين أصحابنا في تكفير هذا الشاك خلافت . قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفر مخالفينهم ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى ، الفرق ص ١٣ — ١٤ .

م ٣١ — الابمان والعمل — الامامة

٢ - فرق الامة .

وتصنف فرق الامة ليس بنسب على عقائدها النظرية واختلافها حولها بل طبقا لما يترتب على ذلك من احكام شرعية . ففرق الامة اما ان تكون خارجة على الامة كلية ضدها في كل الاحكام او تكون خارجة عليها جزئيا ، معها في بعض الاحكام وضدها في البعض الآخر . في الخلاف العقائدى النظرى ينشأ الاختلاف التشريعى العملى . ومدى الاتفاق او الاختلاف فى العقائد هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية . الفرق الاولى المخالفة للامة كليا هى الفرق التى تنتسب الى مذاهب وعقائد انتشرت داخل الحضارة ومن خارجها واصبحت تكون روافد فيها . والفرق الثانية المخالفة للامة نسبيا هى فرق المعارضة التى تأتى من داخل الحضارة وتعطى تاويلا لعقائدها مخالفا لتاويل الفرقة الناجية ، حزب السلطان . وقد تنضم غلاة فرق المعارضة الى الفرق الاولى نظرا لسهولة تعرضها لآثار من البيئة الحضارية والمذاهب المجاورة التى دخلت ضمن الحضارة الجديدة الناشئة . واذا تم التقارب مع الفرقة الناجية فان ذلك يتم على مستوى الدفن والفقء والغنيمة والصلاة ولكن تظل فرق المعارضة معزولة عن جماهير الامة اذ لا تجوز الصلاة عليها او خلفها او اكل ذبيحتها او التزاوج منها حتى يظل الحصار الاجتماعى مضروبا حولها (١٣٠) .

(١٣٠) الفرقة الخارجة على الامة (الباطنية والمغربية والخطابية لتأليه الائمة او لقولهم بالخلول والتناسخ او الميمونية الذين اباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين او الاباضية لقولهم بنسخ شريعة الاسلام الى آخر الزمان او ما اباح ما نص القرآن على تحريمه او حرم ما نص القرآن على اباحته) ، والفرق الخارجة نسبيا على الامة (مثل المعتزلة والخوارج والرافضة الامامية والزيدية والنجارية والجهمية والضرارية (المجسمة) يجوز لاصحابها الدفن والفقء والغنيمة والصلاة فى المساجد ولكن لا تجوز له الصلاة عليه او خلفه ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه ، الفرق ص ١٣ - ١٤ .

وعلى هذا النحو يصبح علم أصول الدين هو الحاوى لتاريخ الفرق داخل الحضارة وخارجها . وتضم الفرق داخل الحضارة ليس فقط الفرق الكلامية بل أيضا باقى العلوم مثل الحكمة وأصول الفقه والتصوف بل وباقى العلوم العقلية والعلوم العقلية والانسانية . وتدور كلها حول موضوع الحضارة وبؤرتها . فالانسان قابض في قلب الوحي ، الانسان هو موضوع الحضارة وبؤرتها فالانسان قابض في قلب الوحي ، مقدم الله له ، والكلام ذراعه الايمن لدفع التآليه والتجسيم والتشبيه ، والحكمة ذراعه الايسر لدفع قدم العبالم وفناء البدن ، والاصول قدمه اليسرى يقف بها على الارض ويثبت نفسه في الواقع ، والتصوف قدمه اليمنى يرفعها الى اعلى ليستريح من هموم الدنيا ، فالعلوم الاربعة هى اطراف الانسان الاربعة والوحي قلبه في صدره ، وكلها مرتبطة بالفهم في الرأس ومركز الحركة للاطراف . وتضم الفرق خارج الحضارة كل المذاهب والديانات والعقائد التى أتت من البيئات المجاورة ثم أصبحت محلية بعد انتشار الحضارة الجديدة الناشئة فوقها وضمها اياها واجتواها لها . وأحيانا لا ينفصل الحديث عن الفرق خارج الحضارة أى فرق الأمة عن الفرق داخلها أى فرق المعارضة . فهى حضارة واحدة أصبحت ممثلة للبيئات الحضارية القديمة المجاورة ، بعد أن تم التعرف عليها وترجمتها وتمثلها ، ومبدعة لفرقتها الخاصة . وبالتالي أصبحت الحضارة حلقة من تاريخ الحضارات البشرية كما أصبح علم أصول الدين ممثلا لعلم تاريخ الاديان (١٣١) . وغالبا ما يحكم التصنيف

(١٣١) اذا ما دافع المتكلمون عن بداهات الحس ضد العقلين الصوريين فانهم يشيرون الى أفلاطون وأرسطو وبطليموس وجالينوس بعد أن انتشرت آراؤهم في الحضارة الإسلامية ، وبعد حديث الباقلائي عن حدوث العلم (التمهيد ص ٤٤ — ٤٦) انتقل الى نقد الطبيعيين القائلين بالطبائع (ص ٥٢ — ٦١) . فهل هم المتكلمون الاسلاميون (النظام) أم ممثلوا الطبيعيات اليونانية أم ممثلوها الاسلاميون (الفلاسفة) ؟ ثم انتقل الى الكلام عن المنجمين (ص ٦٠ —

الاصول لا الفروع ، مناهج النظر لا نتائجها رغبة في التاصيل دون التفضيل . بل ان التكفير العقائدى النظرى ذاته انما يرجع الى التكفير المنهجى النظرى على الرغم من غلبة النظرة الفقهية احيانا والكلامية احيانا اخرى والاصولية احيانا ثالثة (١٣٢) .

١ — هل هناك كفر لا تقبل منهم الجزية ؟ وتصنف فرق الامة ابتداء من الكفر العام الى الكفر الخاص . فهناك الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية والذين لا صلح معهم او مهادنة ، اما الاسلام واما القتال وكان

٦٨ (القائلين بتاليه الكواكب فهل هم الصابئة او الفلاسفة ؟ ثم انتقل الى الكلام عن اهل التثنية فهل هم المانوية وهو اوضح أم فرقة اسلامية ؟ (ص ٦٨ — ٧٥) وكلما تعددت الفرق ظهرت على انها اجنبية مثل المجوس .

(١٣٢) النظرة الفقهية في « اصول الدين » للبغدادى ، والكلامية في « المواقف » للايجى « والفصل » لابن حزم ، والاصولية في « الاقتصاد » للغزالي . ويقول الغزالي : والغرض الآن تحرير معاهد الاصول التى يأتى عليها التكفير . وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب . فالمقصود التاصيل دون التفصيل . فان قيل : السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد ولا يدخل تحت هذه الروابط فهو من اصل آخر . قلنا : لا فان الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب للرسول والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بتصريح لفظ وتارة بالاشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود وحيث لا يحتمل ان يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن . وهذا كنظرنا أن الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه أى هل يستدل على اعتقاده التصديق فليس هذا اذن نظرا خارجا عما ذكرناه . ولنقتصر على هذا القدر في تعريف مدارك التكفير وانما اوردنا من حيث ان الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من غنهم ولم ينبه بهما لقرب المسالة من الفقهيات لان النظر في الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها اكاذيب وجهالات نظر عقلى ولكن النظر من حيث ان تلك الجهالات بطلان العصمة بل والخلود في النار فنظر فقهي وهو المطلوب ، الاقتصاد ص ١٢٨ — ١٢٩ .

الفرق الكلامية الحضارية قد تحولت الى فرق عسكرية تستدعى النزال بالسيف . وان حصرها في خمس عشرة فرقة أمر تعسفى خالص ورغبة في الابقاء على هذا العدد الرمزي في تبويب الاصول وتأصيل الابواب . ولا يوجد ترتيب معين بين الفرق والموضوع الذى عرفت به . واتفاقا مع العدد المقترح تكررت المواضع نفسها في فرق متعددة (١٣٣) . ويدخل معها مشركو العرب ، فالعرب كلهم لابد وأن يكونوا مسلمين ، والاسلام دين الجزيرة ، موحدًا لقبائلها . لا يوجد فيها وثنى وان أمكن كتابى أو صابئى أو مجوسى (١٣٤) . فوحدة الجزيرة مقدمة للانطلاق بوحدة خارجها . ولكن طبقا لنسق العلم ومنظومة العقائد الثلاثية بين المقدمات النظرية الاولى (نظرية العلم ونظرية الوجود) والالهيات (العقليات) والسمعيات (النبوات) يمكن القول ان معظم الفرق تتعلق بنظرية الوجود ويتم تكفيرها بسببها وهى مجرد مقدمة نظرية للالهيات . يتلوها التوحيد ثم النبوة والمعاد . ولكن لا يظهر على الاطلاق أصل العدل أو موضوع الايمان والعمل أو موضوع الامامة لانها موضوعات عقائدية صرفة لانتمس الفرق الحضارية في حين انها الموضوعات الرئيسية لفرق المعارضة .

(١٣٣) يجعلها البغدادى خمس عشرة فرقة حرصا على العدد الذى اختاره منذ البداية . والفرق هى ١ — السوفسطائية ٢ — الدهرية ٣ — السمنية ٤ — أصحاب الهوى ٥ — أصحاب الطبائع ٦ — اصناف من الفلاسفة ٧ — كفرة المنجمين ٨ — الذين عبدوا انسانا محددًا ٩ — عبادة رأس مخصوصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم ١٠ — عبادة الملائكة ١١ — الحلولية ١٢ — أهل التناسخ ١٣ — الخرمدينية ١٤ — الباطنية ١٥ — البراهمة .

(١٣٤) حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية ، عند أبى حنيفة الجزية مقبولة من كل من بذلها من الكفرة الا مشركى العرب ، وعند الشافعى الجزية مقبولة من أهل الكتاب (اليهود والنصارى والصابئة والسمانية) والخلاف في المجوس في الجزية كأهل الكتاب وفي النكاح والذبيحة كأهل الاوثان . وديتهم خمس دية اليهود والنصارى ودية هؤلاء ثلث دية المسلم ، الاقتصاد ص ١٢٤ .

ففى نظرية العلم تبدو السوفسطائية أولى فـرق الكفرة الذين لا
تؤخذ منهم الجزية . فهى انكار للحقائق ، والحقائق أساس الاعتقادات .
فالسوفسطائية تنكر العلم وتنكر وجود أى شىء يمكن معرفة حقيقته
وان خفت فانها تقف موقف اللاأدرية بين الاثبات والنفى . وان وجدت
مثـل هذه الحقائق فانها تكون تابعة للاعتقادات أى نسبية خالصة دون
امكانية الاتفاق عليها موضوعيا . تكفى اذن السوفسطائية ولا تقبل
منها الجزية ، اما الاسلام او القتال . فالحقيقة موجودة ويمكن معرفتها ،
وتكون معرفتها شاملة وموضوعية . وبهم الفرقة الناجية القطع والحسم
والاثبات حتى يمكن تربية جماهير الامة على الاعتقاد الثابت الذى يقترب
من التعصب . فالسلطان موجود وشرعيته معروفة ولا خلاف عليها .
فالشك يولد التفكير ، والتفكير يؤدى الى الرفض . وقد انتهى الامر
الى القطيعة الخالصة فبانتهاء الشك ينتهى الفكر مع ان الشك أساس
اليقين . اما السمنية فانها تقر بشىء يمكن معرفته ولكنها لا تثبت الا
المعرفة الحسية فقط . اما النظر فتكافأ فيه الأدلة وتتبادل فيه
الحجج وبالتالي يبطل النظر كطريق الى المعرفة . فهى أيضا لا يقبل
منها الجزية ، اما الاسلام واما القتال . فلا يكفى التسليم للسلطان
حسبيا عن طريق القوة والغلبة والعسكر بل لابد من التسليم عقليا
وشرعيا حتى يتأصل الاعتقاد ولا يأتى سلطان آخر أكثر غلبة يدركه
الحس فيستسلم له . وهذا أدى انكار المعرفة الحسية الى أن أصبح
وجداننا القيمى لا يعتمد عليه ، وهو فى النهاية أساس النظر ، وأصبح
النظر خاويا من غير مضمون (١٣٥) .

أما بالنسبة لنظرية الوجود فتتنوع الفرق وتشمل الدهرية وأصحاب
الطوائف وأصحاب الهيولى وأصناف من الفلاسفة وكفرة المنجمين . فعند
الدهرية العالم قديم طبيعة وإنسانا ، لا أول له . والتسلسل الى

(١٣٥) والسمنية ، مثل الدهرية فى نظرية الوجود فتقول بقديم
العالم ، الاصول ص ٣١٨ — ٣٢٠ .

ما لا نهائية غير مستحيل . وهل لابد أن يوجد انسان اول أو سسنبلة
أولى أو علة أولى منفصلة عن معلولها ؟ ألا يؤدي ذلك الى التشخيص
وتصور الإله على أنه صانع ؟ وإذا هوت الارض أبدا الى ما لا نهاية
ملأن طاقنها تتناقص . ان القول بعدم البداية الاولى ليس الحادا بل
هو أكثر عقلانية من حيث الفهم . التواصل أقرب الى العلم ، والانقطاع
أقرب الى الدين . والعالم موضوع علمي والقول بتقديمه فكر علمي .
أما الخلق فهو موضوع ديني والقول بحدوثه فكر ديني . ولكن لماذا تكفير
الدهرية وهي تؤمن بوجود الله ولكنها فقط تتصور العالم قديما بتقديمه
حتى لا تتصوره صانعا وبناء على حجج عقلية تثبت قدم العالم وفي
مقدمتها قدم العلم وقد كان العالم فكرة في الذهن الإلهي قبل خلقه بالارادة
أو الأمر ؟ أما أصحاب الطبائع فيقولون يقدم العناصر الاربعة ، وكل أنواع
النبات والحيوان والجواهر مركب منها وقد اختلفت باختلاف الظروف
لاختلاف المزاج في التركيب . والافلاك طبيعة خامسة قديمة غير قابلة
للاستحالة والتغير . والصانع قديم لوجوب سبق الفاعل للفعل .
فالقدماء ستة : العناصر الاربعة والفلك والصانع . وهي تصورات
فلسفية ممكنة سادت الحضارة لا تستوجب التكفير والقتال (١٣٦) . ولا
تفترق أصحاب الهيولى عن أصحاب الطبائع الا في التفصيل . فعند
أصحاب الطبائع للعالم هيولى قديمة واعراض حادثة وأن الاعراض تظهر
من الجواهر القديمة طباعا . ولكل جنس من العالم هيولى مخصوصة
أي أن الهيولى الاولى تتعين في جواهر خاصة ، كل منها قديم . وهو
تصور ممكن لا يستوجب التكفير أو القتال . أما الفلاسفة فانهم اصناف .
صنف يقول بقدم العالم ونفى الصانع وصنف ثان يقوم بقدم العالم
وأن له علة قديمة ، وصنف ثالث يقول بأن الصانع يتصور بالعقل .
فالصنف الاول القائل بقدم العالم ونفى الصانع يعطى الاولوية للموضوع

(١٣٦) يشير البغدادي الى القول بالقدماء الستة الى ابن قيس ،
الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

على الذات ، ولا يقع في التشخيص ، ويتصور أن لكل شيء علة ، وأن الشيء هو معلول أى مفعول وليس شيئا . وهى بداية القسمة بعد ذلك في السياسة الى حاكم ومحكوم ، والصنف الثانى القائل بعالم قديم وعلة قديمة يظل على الموقف الاول الطبيعى ولكنه يقترب من الثانى الدينى دون الوقوع في التشخيص فيكون الشيء علة ومعلولا ، ذاتا وموضوعا والصنف الثالث القائل بأن الصانع متصور بالعقل هو قمة الايمان العقلى ، فالعقل أساس النقل ، وبداية علم أصول الدين ، والانتقال من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة عن طريق الأدلة على وجود الله . فهل في هذا كفر يستوجب القتال ؟ وهل تأويل الفلاسفة مخالف لنصوص الشرع أم أنه تعقيل لها لمزيد من الانسانية والعقلانية والروحانية والشهول ؟ ليس انكار علم الله بالجزئيات صور انسانية عن العلم الاستنباطى ضد العلم الاستقرائى وهو اقرب الى الفلاسفة ، على حين أعطى علماء أصول الفقه الاولوية للمنطق الاستقرائى على المنطق الاستنباطى من أجل اصدار الاحكام على الجزئيات ؟ ليس انكار حشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بحور العين والمأكول والمشرب والملبس من أجل اثبات المعاد الروحى والنعيم الروحانى اقرب الى العقل والانسانية ؟ ليس القول بتقدم الله على العالم هو تقدم بالرتبة كتقدم العلة على معلولها دون أن يعنى ذلك تقدما في الزمان ، احدى التصورات الممكنة التى لا يرفضها العقل ؟ ان تأويل الفلاسفة للنصوص والانتفاء الى هذه القضايا الثلاث انكار علم الله بالجزئيات ، وانكار حشر الاجساد ، والقوم يقدم العالم ليس تكذيبا للنسوة وللرسالة بل تحويل للعقائد الى معان عقلية تتفق وطبيعة العصر والروح المثالية للفلسفات القديمة : نعمة العقل ، ومنهج الاستنباط ، ولذة الدهشة والمعرفة . وان التعديل الفاسد ليس كذبا أو كفرا بل هو اجتهاد خاطىء له اجر . فهل يستوجب قول الفلاسفة تكفير أو قتال (١٣٧) ؟ أما كفره

المنحنيين فانهم يقولون بقدوم الافلاك والكواكب وبأن حركاتها سبب وقوع الحوادث في العالم . يقول البعض منها بالوَهة الشمس وعبادتها ، والبعض الآخر بالوَهة الشمس والقمر ، الاول سلطان النهار والثاني سلطان الليل . ويقول فريق ثالث بعبادة الكواكب السبعة مدبرات العالم . ويفضل فريق رابع القول بقدوم زحل وحده لانه اعلاها .

ولكنه أصبح أحد الفرق الحضارية داخل الحضارة الاسلامية في النهاية وله ممثلون محليون يعقلون الموقف القديم ويزيدون عليه . وعند الغزالي الفلاسفة يصدقون بالصانع والنبوة يصدقون النبي ولكن يعتقدون امورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد به ذكره لاصلاح الخلق ولكن لم يقرر على التصريح بالحق لغلل افهام الخلق عن دركه . هؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل : (ا) انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحدور العين والمائل والمشرى والملبس (ب) قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية (ج) قولهم ان العالم قديم وان الله متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العلة على المعلول والعلم يرقى الوجود اللامتساويين . وهؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا ان الذات العقلية تقصر الافهام عن دركها فمثل لهم ذلك بالذات الحسية . وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الثرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاصل المصالح بطلت الثقة بأقوالهم . فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور ان يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل : لم قلتم مع ذلك بانهم كفرة ؟ قلنا لانه عرف قطعنا من الشرع ان من كذب رسول الله فهو كافر ، وهؤلاء مكذبوه ثم معللون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام عن كونه كذبا ، الاقتصاد ص ١٢٥ - ١٢٦ رفض الهيئات الفلسفة ، نظرية الصدور أو الفيض ، المحصل ص ١٤٥ - ١٤٧ ، اقوال المنانية والديسانية ، والمرقونية واصحاب الطبائع واصحاب الهيولى في الانسان ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧ .

كلها مرق جعلت العالم العلوى بين الالهيات والطبيعات كخطوة انتقال من الفكر الدينى الى الفكر العلمى . فهل تكفر وتستباح دماؤها ، ولماذا اعتبرت الصائبة ، وهم عبدة الكواكب ، مع اهل الكتاب يقبل منهم الجزية ويقتون على عقائدهم ؟ (١٣٨) .

اما بالنسبة للالهيات فيكفر الذين عبدوا . انسانا محدودا مع ان المسيحية تقول بذلك أيضا بتأليه المسيح ، بل وتقول الفرقة الناجية أيضا بتأليه الانسان الكامل (١٣٩) . كما يكفر الذين قالوا بعبادة رأس مخصوصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم . فهل هذا دين ؟ وما دام امره مكتوما على العسامة فلم تعم به البلوى . وليس له دلالة الا من حيث عبادة الانسان وتأليهه (١٤٠) . ويكفر الذين يقولون بعبادة الملائكة مع أنها جواهر مفارقة مثل العقل والنفس والله فلا غرابة أن تكون موضوعة للعبادة . ووضعها كذلك في كل دين وملة ، هي أقرب الى الانث منها الى الذكور . وتعكس طبيعة التكوين الاجتماعى ووضع المرأة في تفضيل الذكور على الاناث . وفي النهاية هي فرق تاريخية صرفة لم يعد لها وجود ، ولكن يظل سلاح التكفير مشهورا ضدها الى حد القتال منعنا للخروج عن عقائد الفرقة الناجية وبالتالي منعنا للخروج على السلطان (١٤١) . اما الحلولية فانها تقول بعبادة كل صورة حسنة

(١٣٨) ينسب القول بالهية الشمس وعبادتها الى بلقيس ، الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

(١٣٩) وذلك مثل تأليه جمشيد ، وفرعون ومرزور بن كنعان وزرج الهندى .

(١٤٠) يوضع انسان فى الزيت اياما ثم ينخلع رأسه مع عروقه عن بدنه فيعبدون الرأس فى حران وأذربيجان ، الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

(١٤١) كان ذلك فى الهند زمان يهوداسف الذى نقلهم الى عبادة الاصنام . وكان أيضا عند قوم من العرب فى الجاهلية زعموا ان

لان الله حل فيها او بحلول الله في الانبياء ثم في الائمة (١٤٢) . وهى اقرب الى الرومانسية الادبية التى توجد في مجتمع الاضطهاد من اجل رفع العالم بعد سقوطه ، وثبتت الزعماء بعد استشهادهم او اختفائهم . ومثلها التناسخية التى تقول بانتقال الارواح في الاجساد ثوابا وعقابا (١٤٣) .

وبالنسبة للسمعيات تكفر البراهمة بالرغم من اقرارهم بحدوث العالم وتوحيد صانعه وعدله وحكمته لانهم انكروا النبوات والشرائع واثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول . فقد كلف الله العباد بان يعرفوه بعقولهم وان يشكروه على نعمه والا يظلم بعضهم بعضا . وحرروا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب . وايلام الله لها في الدنيا لاجل عوضها في الآخرة . فأي الكفر في ذلك ؟ الا يتفق ذلك مع اكتمال الوحي وانتهاء النبوة واكتمال الوعي الانساني باستقلال العقل والارادة ؟ وما العيب في قانون الاستحقاق وأنه لا ذنب دون استحقاق الابعوض ؟ وما المانع من نظرة انسانية عامة ترفع الحيوان من حيث هو روح الى مستوى الانسان ؟ اليس البراهمة اولى بالاعتبار من اليهود والنصارى الذين ينكرون خاتم النبوة ؟ وهل يكفر احد في السمعيات

الملائكة بنات الله تشفع لهم ونزلت فيهم » ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون » ، « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا . ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسسمون الملائكة تسمية الانثى » الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

- (١٤٢) الحلول في الصور الحسنة عقيدة ابي حليمان الدمشقي ، والحوال في الائمة عند بيان بن سميان وابى الخطيب الاسدي وابى مسلم والمقنع . ووجدت الفرقة في المبيضة فيما وراء النه ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

(١٤٣) ينسب ذلك الى سقراط والى احمد بن خابط من القدرية وعلى بن فانوس من تلامذة النظام من اجل اعتبار القدرية اصل البدع ! الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

أم أنه لا كفر إلا في العقليات؟ (١٤٤) . أما النظر والعمل فيكفر كل من ينتهي إلى الإباحة . وقد تحدث الإباحة نتيجة للقول بالخطول فيحدث اطمئنان داخلي لتأييد الروح للبدن أو نتيجة للقول بالهين والصراع بين النور والظلمة ، فإذا ما تغلب النور حدثت الإباحة أو نتيجة للقول بالطبائع فيصبح الشرعي هو الطبيعي . والإباحة رد فعل طبيعي على النفاق في التمسك بالشريعة في الظاهر وعصيانها في الباطن ، ورد على قهر الأوامر ورد اعتبار إلى ميول الطبيعة التي يتم اثباتها في علم أصول الفقه كما هو الحال في التوحيد بين المباح أو الحلال وبين الطبيعي وهو ما تليها الفطرة (١٤٥) .

ب - هل هناك كفرة تقبل منهم الجزية ؟ وهؤلاء أقل شرا من الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية . إذ يمكنهم أن يتعايشوا مع الأمة وأن تقبلهم الفرقة الناجية بين ظهرائها ولديهم خيار ثالث بين الإسلام والقتال

(١٤٤) التكذيب على مراتب : تكذيب البراهمة المنكرين لأصل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم . وهذا ملحق بالنصاري بطريق الأولى لأن هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الأنبياء أعني البراهمة فكانوا بالتكفير أولى من النصاري واليهود ! والدهرية أولى بالتكفير من البراهمة لأنهم أضافوا إلى تكذيب الأنبياء أفكار الرسل ، ومن الضرورة إنكار النبوة . ويلتحق بهذه الرتبة من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة محمد على الخصوص إلا بعد بطلان قوله ، الاقتصاد ص ١٢٥ .

(١٤٥) تستحل غلاة الروافض الميتة وذوات المحارم . ومنهم من يستمتع بامرأة صاحبه . وكان الباطنية في الأصل مجوسا وثنوية . أشهرهم عبد الله بن ميمون القداح وحمدان بن قزبط . تأولوا الشرائع ، على وفق مذهب المجوس أيام المأمون . دعوا إلى صانعين ، الأول والثاني ، النور والظلمة ، أشر أصناف الكفر وأعظمهم على المسلمين بلاء ، وتبيح الخمر مدينية كل ما يميل إليه الطبع من نكاح المحارم والخمر والميت وكل ما فيه طيب ولذة ، واستقاط وجوب الصلوات وسائر الفروض ومنها المزدكية والمنصورية والبيقورية ، الأصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

وهو خيار الجزية حفاظا على عقائدهم وأمانا للامة من عداوتهم . وهم اربعة فرق : الصابئة واليهود والنصارى والمجوس . فهل هذه الفرق الاربعة على مستوى واحد ؟ هل الصابئة والمجوس مثل اليهود والنصارى وبالتالي تتساوى ديانات خارج الوحي مع ديانات الوحي ؟ وهل عبادة الكواكب عند الصابئة والقبول بالهين عند المجوس مقبول من الفرقة الناجية ؟ ولماذا اذن تكفير الدهرية واصحاب الطوائع واليهولى والفلاسفة والمنجمين وهم يقولون بقدوم العالم والافلاك وهى تشارك الصابئة فى عبادة الكواكب ؟ ولماذا تكفير من يقول بالهين والمجوس تقبول به ؟ وهل الصابئة عبدة اوثان ام عبدة طبيعة ؟ (١٤٦) .

تقول الصابئة بحدوث العالم واثبات الصانع وانه لا يشبه شيئا ولكن الصانع خلق الفلك حيا ناطقا سميعا بصيرا مريدا مدبرا العالم . والكواكب ملائكة . وهو قول ما شابه للتوحيد باستثناء حياة الافلاك . ومادام الامر كله تشبيها ، قياسا للغائب على الشاهد فلا فرق بين اسقاط الحياة والسمع والبصر على الوعى الخالص او على الطبيعة . وهو مشابه لقول الفلاسفة ، فلم لا يقبل منهم الا الاسلام او القتال دون الجزية ويقبل من الصابئة الجزية ؟ وان عدم الوصف بصفات الاثبات افضل من الوقوع فى التشبيه . كما ان نفى صفات النقص عنه اقرب الى التنزيه . فلا يقال حى عالم قادر ولا يقال ليس بميت ولا حائل ولا عاجز . وان الزيادة فى عدد الانبياء لا يخرج عن النبوة وذلك لان الوحي قص بعض الانبياء ولم يقصص البعض الآخر . كما ان ممارسة الشسمائر مثل الصلاة والصيام كيف لا تستلزم كما معنا . ولا تتطلب الالتزام بقوانين الطعام او قواعد الطهارة شكلا خاصا ما دام الاتفاق قد تم على الجوهر والقصد . وقد تكون الاحوال الشخصية اكثر احكاما

(١٤٦) المرتبة الاولى ، تكذيب اليهود والنصارى واهل المال كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم . فتكفيرهم منصوص عليه فى الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالملاحق به ، الاقتصار
ص ١٢٥ .

فلا طلاق الا بحكم ولا جمعا بين امرأتين . وان لم تكن الصابئة قد وجدت في الماضي فانها ستوجد في المستقبل برسول من العجم ينزل عليه كتاب من السماء جملة واحدة ينسخ به الشرائع السابقة ويعلن الاتفاق بين دين الوحي ودين الطبيعة ودين الاخلاق (١٤٧) . والسؤال هل مازالت الفرق القديمة موجودة حتى يمكن التعامل معها ؟ وان لم تكن موجودة ولم توجد بعد فكيف يتم اصدار حكم عليها ؟ وهل توجد فرق حاليا ليس لها حكم شرعي حتى يمكن التعامل معها ؟ وهل تشير الصابئة الى فرق تاريخية معينة ام انها اختيار نظري من طبيعة العقل لدين الطبيعة ؟

أما اليهود فهم أهل كتاب بالرغم من اختلافهم فيما بينهم وتعدد فرقهم واختلافهم حول توراتهم وشرائعهم وعدد انبيائهم وحول النسخ واثبات اكتمال الوحي ونهاية النبوة . وهناك فرق أخرى اقرب الى توحيد المسلمين قديما وحديثا وتشاركهم في أصلى التوحيد والعنديل

(١٤٧) الصابئة فرقة من اليونانية ترى أن هرمس المنجم كان نبيا . تقول بثلاث صلوات كل يوم ، وثمان ركعات في كل ركعة ، وثلاث سجدات قبل زوال الشمس ومثلها عند الغروب . والوضوء قبل الصلاة . والصيام ثلاثين يوما أولها ٨ آذار . والذبح من ذوات الأربع الذكور من البقر والضأن والماعز ومن سائر ذوات الأربع غير المجزور ما ليس له أسنان في الشدقين ومن الطير ما ليس له مخالب ، ولا يذبحون ما لا رئة له . حرّموا لحم الخنزير والكلب والحمار والجذور والحمائم وما له مخالب . حرّموا المسكر من الشباب والإختان ، وأوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحائض . وأوجبوا مجانبة الأرض والمجنوم وكل ذى عاهة تعدى . لا طلاق الا بحكم أو بنية عن فاحشة ولا يرون رجعة ولا جمعا بين امرأتين . وهناك خلاف في أكل الخنزير والصلاة الى القطب الشمالى (الحرائية تصلى والقطب وراءها والواسطية على دين شيث بن آدم وأن صحفه معهم) . وعند اليزيدية (الخوارج) الصابئة المذكورة في القرآن لم يوجدوا بعد ، وان الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء جملة واحدة يكون فيه دين الصابئة ، ينسخ به شريعة محمد . وهم اكفر من الصابئة الاحدية ، الاصول ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

وبالتالى يصعب تكفيرهم في العقليات (١٤٨) . اما النصارى فليس كلهم
مشركين غير موحدين وان كانت الغالبية تقول بالتثليث على اختلاف
درجات التركيز حول طبيعة المسيح اله او ابن الله او ثلاثة اقانيم
في جوهر واحد وعلى اختلاف درجات تصور اتحاد الله بالابن بين الاتحاد
على الحقيقة وبين ظهور النقش في الطين والشمع وظهور الشعاع
على ما ظهر عليه . وهى اقوال لا تختلف كثيرا عن اقوال الصوفية
في الاتحاد بالله وحلول الله في الانسان ووحدته في العالم . وهى
تصورات نظرية ترفضها فرق اخرى قديما وحديثا تقول بالتوحيد
وتظل الممارسة العملية لبعض الفرق التى تمارس التقوى والفضيلة
وتأتى بالاعمال الصالحة هى المحك فى ولايتها، التزاوج منها واكل
ذبايحها واعتبارها ضمن فرق الامة (١٤٩) . واخيرا اشكل الامر فى المجوس .
هل هم اهل كتاب احدثوا القول بصانعين احدهما يخلق الخير والآخر
بخلق الشر ثم رفع كتابهم كما هو الحال فى رفع السيد المسيح ؟ هل
هم ثنوية فى الاصل من اصحاب النور والظلمة ودانوا بعبادة النار ؟
هل تؤخذ منهم الجزية كاهل الكتاب ويكونون كاهل اوثان فى الذبائح
والنكاح ؟ وما دية المجوسى ، مساوية لدية المسلم ، نفسا بنفس او
لا تساويها لان المسلم لا يقتل بالذمى ؟ وما دية الذمى نصف دية المسلم
او ثلثها وبالتالي تكون دية المجوسى خمس دية الذمى او جزءا من خمسة
عشر جزءا ؟ الا يساوى انسان انسانا آخر فى القصاص ؟ وهل يتدخل

(١٤٨) اليهود فرق العنانية والربانية وهم الجمهور الاكبر ،
والسامرة ولهم تورا غير الجمهور ، والشاذانية وهم مثل اهل
والاهواء من المسلمين . وبين الربانية الشاذلية خلاف فى اباحة
الخمر . وادعى الجمهور الاعظم تسعة عشر نبيا بعد موسى .
وافترت السامرة بثلاثة كتب فحسب . واختلّفوا فى النسخ بين من
يأباه عقلا ومن يجيزه عقلا . ويقولون بتأييد شرع موسى اخيرا . وكلهم
ينكرون نبوة محمد الا العيسوية التى زعمت انه نبي العرب ،
الاصول ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

(١٤٩) الموحدون قديما مثل الاريوسية وحديثا مثل الموحدين ،
الاصول ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

الخلافة العقائدى فى قيمة الانسان ام ان الغرض من ذلك كله هو تجويز قتل المخالف فى الراى والتخلص منه ؟ (١٥٠) .

ج - حكم من لم يبلغهم الاسلام او المرتدين عنه . وهذه ليست طريقة بقدر ما هى جماعة لم تبلغها دعوة الاسلام او بلغتها ثم ارتدت عنه . الاولى معذورة لانه لا حكم الا بعد البلاغ والثانية لا عذر لها للنكوص والارتداد . وفى كلتا الحالتين تنبغ قيمة الانسان من فكره ، ويستمد وجوده من عقيدته . فالذين لم تبلغهم دعوة الاسلام ان كانوا وراء السد او فى طرف من اطراف الارض ولم تبلغهم دعوة الاسلام وكانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد الصانع وصفاته فهم كالمسلمين . فالعقل والوحى طريقان يوصلان الى الحقيقة نفسها . لكن لما كان الاسلام عقيدة وشريعة يظل السؤال هل لابد لهم من شريعة ؟ لو بلغتهم دعوة الاسلام فانهم يدعون الى احكام الشريعة . فان امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع اهل الكتاب صاروا كالوثنية الذين لا تقبل منهم الجزية . وفى هذه الحالة الا تشفع لهم معارفهم النظرية خاصة اذا ما أدت الى السلوك الفاضل والعمل الصالح ؟ الا تكفى شريعة العقل العملية ، شريعة الطبيعة والفطرة وهو الاسلام

(١٥٠) المجوس اشكل امرهم : (أ) قال بعض السلف : كانوا اهل كتاب فلما أحدثوا الشول بضائعهم أحدثوا الخير والآخر بخلق الشر أسرى (رفع) بكتابهم (ب) كانوا فى الاصل ثنوية من أصحاب النور والظلمة ، وانتقلوا الى القول بيزدان وأهرمن ، وأقروا بحدوث أهرمن ، ودانوا بعبادة النار . دغاهم اليها زرادشت فى أيام كشتاسب واستفنديار . فلما وقع الاشكال فى أمرهم روى أن النبى أخذ الجزية من مجوس هجر كأهل كتاب فى الجزية وكأهل أوثان فى الذبيحة والنكاح . اختلفوا فى ديانتهم ، عند أبى حنيفة مثل دية المسلم ، وأجاز قتل اليهودى بالواحد من أهل الجزية . وعند الشافعى ومالك لا يقتل المسلم بالذمى . عند مالك دية اليهودى والنصرانى نصف دية المسلم ، وعند الشافعى الثلث . ودية المجوس خمس دية اليهودى والنصرانى أحد خمس ثلث دية المسلم (جزء من خمسة عشر جزءاً) الاصول ص ٣٢٥ — ٥٢٧ .

الطبيعى ؟ ان كانوا اهل كتاب ولم تبلغهم دعوة الاسلام ثم امتنعوا عن قبوله بعد ابلاغهم صاروا مثل اهل الجزية ولا يجوز قتلهم قبل دعوتهم الى الاسلام واقامة الحجة عليهم فلا عقيدة بلا حجة . ولكن ما العمل اذا غلبوا بالحجة او اذا لم يقتنعوا بالحجة واصروا على طلب البرهان ؟ وما ديتة في حالة القتل ؟ ايكون بغير ذية ما دام بغير عقيدة ، فقيمة الانستنان بعقيدته ، ام له دية المسلم فلا فرق بين انسان وآخر من حيث قيمته ، او كدية اهل دينه يهوديا كان ام نصرانيا ، او كدية المجوسى ان لم يكن له دين ؟ (١٥١) .

اما المرتد فانه يستتاب والا قتل . ولا تقبل منه الجزية حتم تستباح دماء المخالفين فى الراى باعتبار الراى المخالف ردة . ولما كان الرجال هم اداة المقاومة اكثر من النساء فقد خف الحكم على المرأة المرتدة . قد يكون حكمها كالرجل تستتاب ولا تقتل دون ان تستترق او لا تقتل . فان لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى حتى لا تفكر فى المقاومة والخروج على السلطان . ويجب قضاء الصلوات والصوم المتروكين فى حالة الردة دون الحج . وقد لايجب ذلك وانما الذى يوجب هو الحج قبل الردة . واداء الشعائر لايتم الا بالعقيدة حيث يجب الاستسلام المطلق لعقائد الفرقة الناجية ولاوامر السلطان . اما اولاد المرتدين فيجوز استرقاقهم اربابا للآباء وقد يتركون لحالهم رحمة بالآباء . وارتداد الصبى غير صحيح ويظل على عقائد السلطان اما اسلامه فصحيح ايضا الا اذا رجع عنه بعد بلوغه فيصير مرتدا . وان اظهار الصبى الاسلام يفرق بينه وبين ابويه حتى لا يفتناه عن دينه . وان رجع الى دين ابويه كان من اهل الجزية وليس من المرتدين . واذا ارتد الزوجان انفسخ النكاح ان كانت الردة قبل الدخول . ويوقف على العدة ان كانت بعد الدخول . فان انقضت التوبة قبل الرجوع الى

(١٥١) عند أبى حنيفة لا دية عليه وعند الشافعى تجب ديتته والخلاف فقط فى المقدار ، الاصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

م ٣٢ — الايمان والعمل — الامامة

الاسلام انفسخ النكاح . وان أسلما قبل العدة بقيا على النكاح الاول .
وقد يبقى النكاح اعطاء للاولوية للعشرة التى تجمع بين الزوجين على
العقيدة التى تفرق بينهما . وهكذا تصيح الفرقة العقائدية وسيلة
لفك أواصر الرباط الاجتماعى وكان السلطان هو الاب والزوج لجميع
المؤمنين يشاطرونه عقائده ويمثلون لاوامره . انما الفساية من الحكم
على المرتد عزله اجتماعيا فلا تحل ذبيحته ولا نكاحه ولا دية له ولا قصاص
على قاتله (١٥٢) وكثيرا ما يستعمل قانون الردة حاليا للارهاب الفكرى
والسياسى . وهى واقعة لا تعم بها البلوى وتبلغ ندرتها الى حد استخالتها .
راين السبى والاسترقاق الآن ومن الذى يمارسه ؟ انما تقضى الردة الآن
الرجوع الى الوراء وتبنى مرحلة سابقة من مراحل سابقة من مراحل

(١٥٢) أجمعوا على أن الرجل المرتد لا يستتاب . فان تاب والا
قتل ، ولا تقبل منه الجزية . واختلفوا فى المرات المرتدة . فعند الشافعى
ان تابت والا قتلت كالرجل ولا تسترق . وعند أبى حنيفة لا تقتل فان
لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى . واختلفوا فى أولاد
المرتدين . فعند أبى حنيفة يجوز استرقاقهم . واختلف أصحاب
الشافعى بين النفى والاثبات (استولد على خولة الحنفية وكانت من
سبى بنى حنيفة بعد ارتدادهم) . ولا تحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه
ولا دية ولا قصاص على قاتله . واختلفوا فى الزوجين المرتدين . عند
أبى حنيفة يبقى النكاح وعند الشافعى ان كانت الردة قبل الدخول
انفسخ النكاح كما لو ارتد أحدهما وان كانت بعد الدخول يوقف
النكاح على العدة . فان انقضت توبتها قبل الرجوع الى الاسلام
انفسخ النكاح وان أسلما قبل انقضاء العدة بقيا على النكاح الاول .
واختلفوا فى قضاء الصلوات والصوم المتروكين فى حالة الردة .
يوجب الشافعى قضاءها ولا يوجب قضاء الحج . وعند أبى حنيفة
لا قضاء ، وواجب قضاء الحج . وعند أبى حنيفة لا قضاء ، وواجب
قضاء الحج الذى أتى به قبل الردة . كما اختلفوا فى ارتداد الصبى .
أجمعوا على أنه غير صحيح واختلفوا فى اسلامه . عند أبى حنيفة
اسلامه صحيح حتى ان رجع عنه وبعد بلوغه صار مرتدا . وعند
الشافعى ان أظهر الصبى الاسلام فرق بينه وبين أبويه لئلا يفتناه عن
الاسلام . فان بلغ وثبت على الاسلام وان رجع الى دين أبويه كان من
أهل الجزية وليس من المرتدين ، الاصول ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

الوحي دون مرحلته الأخيرة حيث يكتمل الوحي وتختتم النبوة ويعلمان عن استقلال الإنسان عقلاً وإرادة . فالردة نكوص وتراجع في حين أن الاسلام تأكيد لتحقيق الوحي لغايته ، تقدم الوعي الانساني حتى يصل الى مرحلة الاستقلال .

٣ - فرق المعارضة .

فرق المعارضة في مقابل فرق الأمة هي التي تنشأ من الداخل أساساً قبل أن تنشأ من الخارج وتعبر عن قوى اجتماعية وسياسية داخلية ثم تلتحم فيما بعد مع فرق الأمة لتقوية مواقفها وتدعيم عقائدها . وهي على ثلاثة أنواع . الأولى فرق المعارضة السرية في الداخل التي تقوى على المعارضة العلنية في الداخل أو في الخارج والتي تعبر عن مجتمع الاضطهاد عن الأقلية المحاصرة من الأغلبية . رفضت المساومة وعجزت عن استئناف المقاومة بعد أن استشهد أئمتها فتحولت الى حركة سرية تحت الأرض تنتظر الفرصة السانحة لمعاودة النشاط العلني واستمرار المقاومة الفعلية . والثاني المعارضة العلنية في الخارج التي تستأنف النضال العلني ولكن في جماعات منفصلة على هوامش المجتمع وفي محيطه وليس في وسطه ومركزه لتقويض مجتمع البغي بالانقضاء على أطرافه من الخارج بدلاً تقويضه من الداخل عن طريق إفراغ قلبه وهدم سلطته . والثالث المعارضة العلنية في الداخل ، وهي المعارضة المستمرة التي تبقى الدخول في الصراع العقلي أولاً فهي مقدمة للصراع الفعلي وشرطه . تعتمد على العقل والحوار ، وعلى استعمال الحجج والبراهين . تقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر علناً بالحق مستوفية شروطه كأصل من أصول الدين . ولا تستعمل إلا السلاح العقل من أجل تنوير الناس وتثوير الجماهير . فإذا غلب الانفعال والفعل على الفريقين الأولين فإن العقل والتنوير هما الغالبان على الفريق الثالث . وإذا سهل اتهام الفريقين الأولين بقلب نظام الحكم واستعمال العنف فإنه يصعب اتهام الفريق الثالث لأنه يجهر بالحق ولا يخفي شيئاً ويدعو الى أعمال العقل ويطلب البرهان . ولا يتسلح إلا بحرية الفكر الذي لا يعيش القهر والبغي الا في غيابه . لذلك كان الهجوم

الأكبر من فريق السلطان على المعارضة العلنية في الداخل . فأولى يسهل حصارها عقائدياً لمغالاتها في تصوير العقائد وقيامها بالنشاط السري ، والثانية يسهل حصارها عملياً لانقضاضها بالسلاح على جماهير الأمة . أما الثالثة فيضعب حصارها نظرياً لقوة أصليها ، التوحيد والعدل ، وعملياً لأنها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتنصح الحكام وتدعو إلى الشورى علناً والناس شهود . وليس أمام السلطان إلا الاقتناع أو الاقتناع (١٥٣) .

١ - المعارضة السرية في الداخل . وتشمل كل الفرق التي ظهرت في مجتمع الاضطهاد يغلب عليها طابع التحول إلى الداخل ، والانتقال إلى الباطن والمغالة في الرفض والتشيع والتحزب لفريق دون فريق (١٥٤) . تغلب على عقائدها موضوعات الألوهية والنبوة والامامة دون العدل بعد أن كفروا بالعدل في الدنيا ودون المعاد بعد أن رفضوا العدل في الآخرة . وفي مقابل الاختيار الانساني يضعون القدر ، وفي مقابل العقل يضعون الروح . ويرون الايمان نفاقاً والعمل تبريراً للظالم . فرض المعارضة السرية في الداخل تقويض الدولة وهدم النظام والقضاء على السلطة التشريعية . فإذا ما اتحدت مصالحها مع أحد فرق الأمة الحضارية فإن المؤامرة تتحول إلى نظام الاسلام ذاته من أجل ضياع شوكته ابتداء من ضياع العقيدة والقضاء على أسباب قوتها . ففر الآلهيات تظهر الثنائية بدلاً عن التوحيد . ثنائية الله والشيطان ، الخير والشر . ومع أن الأول خلق الثاني إلا أنها معا مديران للعالم وبالتالي يقضى على الدين الجديد القائم على التوحيد وتعاد الثنائية القديمة

(١٥٣) المعارضة السرية في الداخل الشيعة والمعارضة العلنية في الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة .
(١٥٤) يعتبرها البغدادى الباطنية والمغلاة من الروافض والمجسمة والمشبهة ، الأصول ص ٣٣٠ - ٣٣٨ ويضمها كلها ابن حزم في الشيعة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ - ٢٩ .

وتساعد ثنائية الخير والشر فرق المعارضة على مقاومة سلطة البغى لانها عقائد صراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين المجهور والقاهر وكما تساعد عقائد التوحيد عند الفرقة الناجية على قهر المعارضة باسم الاله الواحد والسلطان الاوحد . وبالنسبة للنبوات لما كان تركيز فرقة السلطان على أن المعجزة هي الدليل على صدق النبوة فقد أنكرت المعجزات الخارقة للعادة من أجل انكار النبوة وتقوية الائمة . كما تم انكار الملائكة من السماء الحاملين للوحى فى معرض انكار النبوة من أجل تقويض مصدر النبوة فى الوحى . وتم تأويل الملائكة لحساب المعارضة ، فجبرائيل وميكائيل واسرافيل زعمواؤها . أما الشياطين فهم مخالفوهم ، الابالسة علماء السلطان (١٥٥) . ليس الانبياء سحرة بل قادة . هم قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلدا للزعامة وبدعوى النبوة ثم استعبدوهم بالشرائع من أجل ابقاء الناس تحت امرتهم . على عكس الائمة الذين يأتون لتحرير الناس ، لكل نبى دور سيع اذا انقضت ظهر فى دور آخر . يقومون بتأويل الشرائع حتى تخف قبضتها على الناس ويحررون منها . فالصلاة الشناء على الامام ،

(١٥٥) هذه هي فرقة الباطنية واتحادها مع المجوس حتى خرجت عن فرق الاهواء ودخلت فى فرق الكفر . لم تتمسك شيئا بأحكام الاسلام لا فى الاصول ولا فى الفرع . دعا المجوس بالتهويه الى دين الوثنية . وقد تشاور المجوس زمان المأمون فى استئذان ملكهم فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين . فدبروا فى تأويل اركان الشريعة على وجوه تؤدى الى رفعها وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح زعيم الباطنية بمصر . وخالفوا مع اتباعهما المسلمين فى التوحيد . فالاله هو الاول الذى خلق شيئا ثانيا فهو مع الثانى مديران للعالم . وهذا بعينه دين المجوس ان الاله خلق الشيطان ثم انه مع الشيطان يديران للعالم . فهو مدير الخيرات والشيطان مدير الشرور . وقالوا فى النبوات برفض المعجزات المناقضات للعادة . وأنكروا نزول الملائكة من السماء . تأولوا الملائكة على دعايتهم الى بدعتهم . وزعموا أنهم كباراؤهم المسمون جبرائيل وميكائيل واسرافيل . وتأولوا الشياطين على مخالفهم ، وعلماء مخالفهم الابالسة ، الاصول ص ٣٣٠ - ٣٣١ .

والزكاة دفع الخمس اليه ، والصوم الامساك عن افشاء اسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء اسرارهم بغير عهد . وينتهي التأويل الى اسقاط العبادات والحدود ، فيباح الخمر وبياح نكاح ذوات المحارم ويعود دين المجوس . فاذا كانت الثنائية عقيدة صراع لاجتماع الاضطهاد في ، قابل عقيدة التوحيد لاجتماع الغلبة فان الامامة ايضا تكون في مجتمع الاضطهاد وسيلة تحرر من النبوة كعنصر قهر في مجتمع الغلبة . واذا كان تطبيق الحدود والشرائع في مجتمع القهر وسيلة للضغط الاجتماعي فان تأويل الشرائع في مجتمع الاضطهاد وسيلة للتحرر من الشريعة حتى تسقط نهائيا ويتحرر الانسان مع نفسه اولا قبل ان يتحرر من الآخر ، والى الداخل قبل ان يتحرر الى الخارج . فالاباحة رد فعل طبيعي على الكبت . وان طبيعة السلوك في المجتمع المغلق هو التحرر في اطار الانغلاق ، التحرر المنعكس على الذات كوسيلة لتقويض مجتمع القهر من الداخل (١٥٦) . وكان من الطبيعي أن تحكم عليها فرقة السلطان بانهم مجوس تؤخذ منهم الجزية وتحرم ذبائهم ونكاحهم أو بأنهم زنادقة تقبل توبتهم اذا جاءوا تائبين ولا تقبل بعد ضبطهم متلبسين في خلاياهم السرية (١٥٧) .

(١٥٦) عند الباطنية الانبياء قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة . كل واحد منهم صاحب دور سبع اذا انقضى دور سبعة تبعهم في دور آخر ، الفرق ص ٢٩٦ ، ان المسلمين كنوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا اصحاب نواميس ومخاريف احبوا الزعامة على العامة فخدعواهم بنرجات واستعبدوهم بشرائعهم . الانبياء ساسة احتالوا للزعامة على العامة بالنواميس وكل واحد منهم صاحب دور اذا مضى عن دوره سبعة انقضى دوره واستؤنف بغير امره . الصلاة الثناء على الامام ، والزكاة دفع الخراج والصوم الامساك عن افشاء اسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء اسرارهم بغير عهد . اسقطوا العبادات والحدود ، واباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم ، وهذا هو التمجس ، الفرق ص ٢٩٦ .

(١٥٧) اختلف الاصحاب في حكمهم . فهم اما مجوس تؤخذ

وقد تعتمد عقائد أخرى للمقاومة السرية لا على الثنائية المتراضية بين الخير والشر بل على الحلول ، حلول الله في الانسان ، وحلول الروح في البدن . فنتيجة لابعاد الله عن العالم يأتي اليه ، ونتيجة لابعاد المظلوم وانكار حقه فانه يتأكد بحلول الله فيه . يظل الله حاضرا حتى ولو فنى الانسان ، فالحق باق حتى ولو انهزم أنصاره . وكما يحل الله في الانسان يحل في الكون ويصبح الله والانسان والطبيعة شيئا واحدا . هذا الانسان الذى يحل فيه هو الانسان المتميز ، القائد الزعيم . وهو الامام الذى يقوم بالتبليغ عن الرسالة ثانية باسم الله الى الامة ليحقق الظلم ويعيد الحق ويؤسس العدل . فاذا ما حلت الروح في البدن أصبح سلوك الجوارح شرعيا بفعل الروح فتسقط العبادات والمحرمات والشرائع التى تمارسها وتطلبها فرقة السلطان . وتكون للجماعة السرية وشريعتها الخاصة التى تقوم على التحرر الذاتى مع النفس ان استحالة التحرر من الآخر فى الخارج . وتجاوز شهادة الزور على مخالفهم بل وخنقهم تقسوية لاواصر الجماعة السرية وتفككا لنظام الجماعة الغلبة والقهر . كل من عداهم كافر ، كافرون الذين لا يناصرون الامام الحق ، وكافر الامام الحق الذى يترك قتال أعدائه . ونتيجة ذلك كان حكم فرقة السلطان عليهم بالردة ، وحكمهم حكم المرتدين (١٥٨) .

الجزية منهم وتحرم ذبائحهم ونكاحهم أو هم فى حكم المرتدين ان ناسوا والا قتلوا وهو الصحيح . وعند مالك الباطنى والزنديق ان جاءا تائبين ابتداء قبلنا التوبة منهما ، وأن أظهرنا التوبة بعد العثور عليهما لم تقبل التوبة منهما وهو الاحوط ، الفرق ص ٣٠ .

(١٥٨) هذه هى فرقة الغلاة من الروافض . فعند البيهانية الله على صورة انسان ، يفنى كله الا وجهه ، تحول روح الله في بيسان بن سيمعان فصار آلهما ، وعند المغيرة الله له اعضاء على صورة حروف الهجاء ، الهاء فرج ، خلق الشمس والقمر من عين ظل . وفيهم من ادعى حلول الله في زعيمهم المغيرة بن سماعيل . ويقال ان عبد الله بن معاوية حلت فيه الروح ، كما يقال باباحة المحرمات واسقاط

وقد تأخذ عقائد المعارضة صوراً أبسط بدلاً من الثنائية بين الله والشيطان أو حلول الله في الامام وهي عقائد التجسيم والتشبيه ، ففي التجسيم يكون لله حد ونهاية من جهة السفلى ومنها يماس عرشه ، ويكون محلاً للحوادث يرى الشيء برؤية تحدث فيه ، ويدرك ما يسمعه بأدراك ما يحدث فيه . وفي التشبيه يكون الله على صورة انسان . وإذا ما عبد الانسان الله فانه يعبد انساناً مثله . والحقيقة ان التجسيم والتشبيه انما يمثلان رد فعل على ابعاد الله عن حياة البشر ، واعتباره الفوق المطلق الذي ليس كمثله شيء ثم يعتمد السلطان على هذا التصور ليتمثله ويصبح هو الله . فبدلاً من الله السلطان أو السلطان الله ، هناك الاله التاريخ أو التاريخ الاله الذي يحدث فيه كل ما يقع في العالم من حوادث ومآسى . وهناك الاله الانسان والانسان الاله ، أى انسان وليس السلطان القريب من المباشر والتشبيه به . ولا يعنى ذلك افساد دلالة الحدوث على التوحيد لانه ان لم يكن العالم حادثاً لم يكن هناك طريق لمعرفة الصانع . فالعالم ليس سلباً لغيره ، واثبات الله لا يكون على حساب العالم بنفيه . فالله هو العالم والعالم هو الله . وبالتالي تعود الروح الى الطبيعة كى ترتفعها اليه . وكلهم في حكم الكفرة عبدة الاوثان عند فرقة السلطان (١٥٩) .

العبادات ، وعند المنصورية عرج بابى منصور العجلى الى السماء وأن الله مسح بيده على رأسه وقال يا بنى بلغ عنى ثم أنزله الى الارض فهو الكسف الساقط من السماء . استحلوا خنق مخالفينهم ، وعند الخطابية جعفر الصادق اله ، وادعى الالهوية ، شهادة الزور لموافقيه على مخالفيه . وادعى المقتنع أن روح الله حلت فيه . وأدعت السبئية الوهة على في حياته وأنه في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق سوطه ، واكفرت الكاملية الصحابة بتركهم بيعة على ، واكفروا علياً بتركه قتالهم ، وكلهم مرتدون من الدين حكمهم حكم اهل الردة ، الاصول ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(١٥٩) هذه هى فرقة الجسمة والمشبهة . الجسمة مثل الكرامية

وفي صياغة أخرى لعقائد المعارضة بالإضافة الى الثنائية المتعارضة بين النور والظلمة أو حلول روح الله في شخص الامام أو القول بالتحسيم والتشبيه يتم الاعلان عن الوهية الائمة . فالامام لم يموت بل هـ . و حتى قائم في الجبال يعيش مع الاسود والنمور وفي الكهوف والوديان تأتيه الملائكة برزقه غدوة وعشبة لا يموت الا بعد أن يعيد الحق الى نسائه ويملأ الارض عدلا كما ملئت جورا . يتحد بالعالم وبالكون فيأتي في السحاب . والتصديق به داخلي محض عن اقتناع باطني وليس عن شهادة حسية حتى ولو أوتى أنصاره بدمائه سبعين مرة لم يصدقوا بموته (١٦٠) . ومادام الامام الها حيا لم يموت فانه يعود ويرجع ،

في خراسان والمشيبة مثل البيانية والمغربية والجواربية (داود الجواربي) والهشامية (هشام بن سالم الجواليقي) . ومعهم من زعم أن بعض الناس اله أو أن الله حل فيه كما تقول الحلولية مثل الخطابية (جعفر الصادق) والرزامية (أبو مسلم) والمبيضة (المقنع) . وكلهم كفره مثل عباد الاوثان ، الاصول ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(١٦٠) هذه هي فرقة الشيعة عند ابن حزم . فعند الجارودية (الزيدية) الامام حي لم يموت ، ولا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي القائم بالمدينة ، يحيى بن عمر ، محسن بن القاسم بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي ، محمد بن علي وهو ابن الحنفية) ، حتى بجبال رضوى عن يمينه أسد وعن يساره نمر ، تحدثه الملائكة ، يأتيه رزقه غدوا وعشيا ، وعند القطعية الامامية وهم جمهور الشيعة محمد بن الحسن حي لم يموت وهو المهدي المنتظر ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، والغالية تقول بالالهية لغير الله . فعند السبئية على اله . وقال عبد الله بن سبأ لعلي أنت ، أنت ، أنت هو ، أنت الله فحرقهم على فقلوا الآن صح أنه الله لانه لا يعذب بالنار الا الله ، وقال ابن سبأ لو أتيتهمونا بدمائه سبعين مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، وعند الحمذية محمد هو الله ، وعند الخطابية الآلهة آدم والنبليون ثم الحسن والحسين ثم محمد بن علي ثم جعفر بن محمد ، وتقول القرامطة بالوهة محمد بن اسماعيل . والبعض الآخر بالوهة ابي سعيد الحسن وأبنائه أو بالوهة ابي القاسم النجار

ينتظره الناس حتى يقودهم للقضاء على نظم البغى وشرائع البطلان .
ومن الطبيعي في مجتمع الاضطهاد أن يتحول الموت الى حياة والهزيمة
الى نصر والزعيم الى اله ، فالتقصير في حق الامام يؤدي الى الغلو فيه .
وقد ترتبط الوهية الائمة بالتجسيم فيكون الرب سبعة اشبار بشبر
نفسه نظرا لان العدد سبعة عدد رمزي والله يكون مقياس نفسه
ذاتا وموضوعا ولا يقاس بشيء غيره ، لحم ودم على صورة انسان
ترد عليه الشمس مرتين . على رأسه تاج ، أعضاؤه على عدد حروف
الهاء ، الالف للساقين . لما اراد أن يخلق تكلم باسمه الاكبر فوقع
التاج . فالله كلمة أى أن جسمه حروف وعدد أعضائه بعدد الحروف ،
الالف للساقين . والخلق جزء منه بالكلمة ، تاج على رأسه . فالله
انسان وكون . ثم يتحول التوحيد الى العدل عندما يكتب الله باصبعه
اعمال العباد من المعاصي والطاعات أى أنه كل شيء مقدر سلفا ولا
حرية ولا اختيار للعباد . ولما كانت رؤية المعاصي مثرة للازعاج والغضب
انفض عرقا واجتمع منه بحران الاول مالح مظلّم للمعاصي والثاني عذب
نير للطاعات وكان العالم في البداية أصله الشر . فلما رأى ظلمة في
البحر وأتى ليأخذها طار وأخذه وقلع عينى الظل وخلق منه الشمس
وشمسها أخرى ، الكفار من المالح المظلّم والمؤمنين من العذب النير .
هذه أسطورة تمثل الصراع بين الخير والشر بين العدل والظلم ، بين
مجتمع الاضطهاد ومجتمع القهر . مصائر البشر طبقا لخطة كونية
وليسبت طبقا لاختيار العباد بعد أن أساء العباد الاختيار أو وقعوا
تحت ضغوط الرشوة والتعذيب فنافقوا واختاروا على غير ما

أو عبّد الله ثم ولده حتى الآن أو ابنى الخطاب ثم العلاج ثم محمد بن
على وشيانش المقيم بالبصرة وأبو مسلم الراج المقنع الأعور القصار
وأبو جعفر المنصور وعبد الله بن حرب ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

اعتقدوا (١٦١) . واذا كان الله قريبا من العباد فان علمه محدث . لم يكن يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما . والله يريد الشيء ويعزم عليه ثم تبدو له البدايات لان عليه حادث متغير . وقد رجع ذلك الى قوة الحوادث والى قرب الله وان الله يصبح كصفحة للتاريخ تسيطر فيها الحوادث ، وتسجل مآسى البشر (١٦٢) .

رأى السبعيات ، تظهر النبوة على انها الموضوع البارز في عقائد المعارضة السرية في الداخل فالنبوة تعنى القدرة الخارقة وهى مستمرة في الائمة . وهم مثل خاتم الانبياء حرقيون ، بشر عاديون وليسوا من الاشراف بالضرورة . فكما تحل روح الله في الائمة تستمر النبوة فيهم (١٦٣) . وقد تأتى النبوة للإمام من الاساس بعد غلط جبريل وخطئه

(١٦١) عند هشام بن الحكم ربه سبعة أشبار بشير نفسه . وعند داود الجواربي ، ربه لحم ودم على صورة الانسان ، والشمس ردت على على مرتين ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، وعند المغيرة بن سعيد معبوده في صورة رجل على رأسه تاج ، أعضائه على عدد حروف الهجاء ، الالف للساقين . . . لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأكبر فوقع تاجه ثم كتب بأصبعه أعمال العباد من المعاصي والطاعات فلما رأى المعاصي انفض به عرقا فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح مظلم والثاني نير عذب ثم اطلع في البحر فرأى ظلمة فذهب فطار فأخذه فطلع عين ذلك الظل ولعه فخلق من عينيه الشمس وشمساً أخرى وخلق الكفار من البحر المالح والمؤمنين من العذب ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، عند بيان كل شيء يفنى الا وجهه « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام » ، الله أخبر الفناء على الارض فقط ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ - ٢٩ .

(١٦٢) عند هشام بن الحكم وتلميذه الضحاک علم الله محدث يريد الشيء ويعزم عليه ثم يبدو له فلا يفعل (الكيسانية) الفصل ج ٥ ص ٢٣ .

(١٦٣) تقول الشيعة بنبوة على ثم الحسن والحسين ومحمد بن على وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمد بن على والحسن بن محمد والمنتظر بن الحسن ، كلهم انبياء . وتقول القرامطة بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر ، وتقول الكيسانية بنبوة على وبنية

بين محمد والامام . وبصرف النظر عن تعارض ذلك مع العقل كيف يغلط جبريل سهوا أو عمدا والملائكة لا تخطئ ، وان اخطأت فإله يصححهم كما يفعل مع الانبياء ؟ وكيف يعتمد جبريل الخطأ وهو مطيع بالضرورة ، معصوم من الخطأ ؟ وهل يمكن الخطأ بين أوصاف خاتم الانبياء وأوصاف الامام النبى ؟ (١٦٤) والالهام طريق المعرفة وللإمام رهو أوثق من القرآن الذى يدل وزيد فيه ونقص منه (١٦٥) . كل ذلك انما يهدف الى اعطاء قوة لزعيم جماعة الاضطهاد حتى يستطيع الوقوف على قدم المساواة مع النبى فى مجتمع القهر والغلبة . وفى المعاد تنفذ الجنة والنار ويكون الثواب والعقاب فى هذه الدنيا الى ابد الأبدى دون ما انتظار الى حياة بعد الموت ما دامت الارواح تتناسخ ، الخيرة فى ملائكة والشريرة فى حيوانات ، الخيرة هم دعاة مجتمع الاضطهاد

==
الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية . اراد المختار أن يدعى النبوة لنفسه وسجع وانذر بالغيث وقال بإمامة محمد بن الحنفية . وادعى كل الأئمة النبوة مثل المغيرة بن سعيد وبيان بن سميعان « هذا بيان للناس » ومنصور العجلي الملقب بالكسف « وان يرد كسفنا من السماء » ، الله عرج به الى السماء ومسح رأسه بيده وقال ابن اذهب فبلغ عني ، ومعه بائع الحنطة بالكوفة وعمر التبان وقد قال « لو شئت أن أعيد هذا التبن ثبرا لفعلت » ، ونبوة عمار الملقب بخداش ونبوة بزيع المائل بالكوفة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ . ٢٧ .

(١٦٤) هذا هو موقف الغرابية احدى فرق الشيعة . فقد كان محمد أشبه بعلى من الغراب بالغراب ، وان الله بعث جبريل بالوحي الى على وغلط جبريل بمحمد ولا لوم على جبريل لانه غلط . وقالت طائفة انه تعمد ذلك وكفروه . ومحمد أربعون سنة طويل القامة كث اللحية مهتلئ الساقين أولج العينين قليل شعر الجسد ، وعلى صبي احدى عشر عاما قصير ، منكب ، عظيم اللحية ، مملوء الصدر ، دقيق الساقين أصلع ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

(١٦٥) قالوا حجتنا الالهام ومن خلفنا ليس لرشده ، والشيعة ليسوا برشدة ، بهم جنون . تقول الامامية أن القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ .

والشرير زعماء مجتمع الغلبة (١٦٦) . وفي الايمان والعمل وطبقا لطبيعة المجتمعات السرية فانه تسقط الشرائع التي تمثل أداة ضغط وضبط اجتماعي في يد مجته مع القهر والغلبة . ويباح كل شيء . وفي الوقت نفسه يخلق المجتمع السري شريعته الخاصة التي تساعد على تماسكه الاجتماعي ويخلق محرمات جديدة فيه . فيتراوح سلوك المجتمعات السرية بين التوسع والتضييق ، بين الاباحة والتحریم ، بين اللين والتشدد دون توسيط او اعتدال ، فالسلوك باستمرار في أحد الطرفين (١٦٧) . وفي الامامة الكل كافر ، من بايع غير الامام ، والامام لرفضه حرب من لم يبايعه . وقد كان الامام مرتدا قبل ان يتولى الامامة . وقد يكون

(١٦٦) طائفة من الشيعة تقول بفناء الجنة والنار ، ومن الكيسانية من يقول الدنيا لا تنفنى ابدا ، وطائفة أخرى تقول بتناسخ الارواح . يضربون البغال ويعطشونها على انها روح ابي بكر وعمر ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٦٧) من الامامية من يجيز نكاح تسع نسوة منهم . ويبيح ابو منصور العجلى المحرمات من الزنا والخمر والمبته ولحم الخنزير والدم . وقال انها هي اسماء رجال . وجهور الرافضة اليوم على هذا . اسقط الصلاة والزكاة والصلاة والحج . امر أحد اصحاب المغيرة بن سعيد بأن يفسق الارفع قدرا منهم به (محمد بن على) ليولج فيه النور وكانوا يقولون بالاشتراك في النساء ، ومن ناحية التشدد فرض عبد الله بن حرب على أتباعه تسع عشرة صلاة في اليوم واليلة ، وفي كل صلاة خمس عشر ركعة حتى ناظره رجل من متكلمي الصفرية ففازقه أصحابه ولعنوه ورجعوا الى القول بامامة عبد الله بن معاوية ، ومن الامامية من يحرم الكرب لانه انها ينبت على دم الحسين ولم يكن قبل ذلك . العجلية ملغونون بكفرهم وصلاتهم خلاف صلاة المسلمين لا ياكلون شيئا من الثمار ذيل أصله ، وأصحاب ابو منصور العجلى منافقون ورضاخون ، وأصحاب المغيرة بن سعيد لا يستطون حمل السلاح حتى يخرج الذين ينتظرونه ويقتلون الناس بالخنق والحجارة والخشب والكسفية يقتلون من كان منهم ومن خالفهم ويقولون نجعل المؤمن الى الجنة والكافر الى النار . يؤدون الخمس ممن خنقوه الى الحسن بن ابي المنصور . ويرى بن سعيد أن الانبياء لم يختلفوا قط في شيء من الشرائع . ويحرم ماء الفرات وكل ماء نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٥ .

النبي هو المسؤول عن هذا الخطأ لعدم توضيحه الأمر عن الإمامة من بعده (١٦٨) . ويبدو أن النماذج الدينية من البيئات الحضارية المجاورة قد ساهمت في إثراء الصور الفنية وتنوع أشكال التعبير خاصة من اليهودية والمسيحية . وقد شاركت اليهودية مجتمع الاضطهاد في الظريف الاجتماعية والسياسية نفسها فيما يتعلق بالوهبة الانبياء والائمة أو مشاركتهم في الخلق باعتبارهم أول المخلوقات ونزولهم آخر الزمان أو رجعة الاموات ، وقد تداخلت البيئتان ليس فقط بفعل الترجمة ولكن بفعل التعايش بين الامم داخل الامة الكبرى . ولكن يظل العامل الغالب هو الظروف النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهاد الذي قد ظهر في شكل سياسى كما هو الحال في فرق المعارضة أو في شكل احتفالى كما هو الحال في جماعات الصوفية (١٦٩) .

(١٦٨) كثرت الكاملية جميع الصحابة بعد موت النبي اذ جحدوا امامة على وان عليا كفر اذ بنى الامر الى ابي بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال جمهورهم ان عليا ومن اتبعه رجعوا الى الاسلام بعد ان ادعى الإمامة الى نفسه بعد مقتل عثمان وكشف وجهه وسل سيفه وقبل ذلك كانوا مرتدين مشركين كفارا . ومنهم من يجعل الذنب على النبي الذي لم يبين الامر رفعا للاشكال ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٤ .

(١٦٩) يكثر ابن حزم من الاشارة الى اليهودية والنصرانية حتى انه يفرد لهما أجزاء بأكملها من « الفصل » « في بيان وجوه النقل عندهم » نظرا لوجوده في الاندلس حيث تعايش اليهود والنصارى مع المسلمين في امة واحدة . فالسبائية اصحاب ابن سبا اليهودى وقوله ان عليا في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه صور من التوراة ، والكيسانية تقول ان ابا مسلم أو عبد الله بن معاوية حى وسيظهر مثال اليهود القائلين بأن ملكى صدق بن عامر بن ارمخشيد بن سمام بن نوح والعبد الذى وجهه ابراهيم ليخطب ربقا بنت بنوآل بن ناقور بن تارخ على اسحق ابنه والياس وفتاح بن الغازار بن هارون احياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، ويستشهد الشيعة برجعة الاموات بما حدث في بنى اسرائيل فليس عندهم شيء الا وكان في هذه الامة مثله ، مقالات ج ١ ص ٧٢ ، وينزل عيسى آخر الزمان مثل رجوع الامام المنتظر . وان محنة على بين اصحابه وتاليهم له مثل محنة عيسى بين اصحابه ،

ب - المعارضة العلنية في الخارج . وتشمل كل فرق المعارضة التي آثرت حمل السلاح لتقويض دولة الظلم علنا . ولما استحال ذلك في الداخل لاصطدامها مع فرقة السلطان والعسكر والشرطة فانها خرجت على أطراف الأمة للعودة اليها غزوا وفتحا جديدا . ويستحيل تكفير عقائدها في الالهيات لانها تقوم على أصلى التوحيد والعدل كما هو الحال في المعارضة العلنية في الداخل ، ولكن يأتي التكفير أساسا موجها ضد السمعيات (النبوات) خاصة في موضوعي النظر والعمل والامامة أى في عمل الفرد وعمل المجاعة . فعل الفرد وفعل الدولة . فاذا كانت قوة المعارضة السرية في الداخل في الالهيات في عقائد التاليه والتجسيم والتشبيه فان قوة المعارضة العلنية في الخارج في النبوات في النظر والعمل وفي الامامة . ويصعب على فرقة السلطان تكفير التنزيه وتكفير أصلى التوحيد والعدل . ونظرا لان المعارضة العلنية في الخارج أهل عمل وليسوا أهل نظر ، متحمسون سياسيا فانهم يعتمدون في نظرهم على المعارضة العلنية في الداخل وهم أصحاب النظر والمعارضة

الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ ، وزعم أبو منصور أن عيسى أول من خلق الله ثم على ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، ومن التراث الصوفي يشار أيضا الى قصة الخضر والياس ، فالخضر من الخضر والرجوع والياس يمثل الصحراء فالتقابل بينهما هو التقابل بين المروج والجذب . وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا أن الخضر والياس حيان ، يلقي الناس في الفلوات والخضر في المروج والرياض وأنه متى ذكر حضر على ذكره . وكفار براغواطه ينتظرون صالح بن طريفة الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، كما تقول الصوفية بالطول كما هو الحال عند الحلاج وبأسقاط الشرائع أو التشدد فيها . وعلموا أن كل من كفر بهذه الكفارات الفاحشة ممن ينتمى الى الاسلام فانما عنصرهم الشيعة والصوفية . فان ممن الصوفية من يقول ان من عرف الله سقطت عنه الشرائع . وزاد بعضهم واتصل بالله . وسعيد بن أبى الخير مرة يلبس الصوف ومرة الحرير المحرم على الرجال ، ومرة يصلى في اليوم ألف ألف ركعة ، ومرة لا يصلى لا فريضة ولا نافلة ، وهذا كثر محض ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ .

العقلية (١٧٠) .

نفى السمعيات لا يظهر موضوع النبوة الا قليلا . فتحت رطة المعارضة لفرقة السلطان وللنظام اللاشعري تستلهم نبوة أخرى قادمة من قوم آخرين تنسخ النبوة التي تحولت الى شريعة ظالمة . تستمر النبوة ولا تنقطع لان تحول النبوة الى خلافة ظالمة لا تقضى عليها الا نبوة جديدة . ويكون الدين الجديد عودا الى الدين الطبيعي بعد ان انهيار دين الوحي ومثلته دولة ظالمة . ويكون للدين الجديد كتاب آخر مطابق للدين الطبيعي ينزل مرة واحدة ويكشف الحقائق مرة واحدة دون تغير أو تطور أو نسخ طبقا لمصالح أحد حتى ولو كان الانسان نفسه أو جماعة المؤمنين . ويكنى للايمان الشهادتان حتى ولو كانت النبوة للعرب وحدهم والتزم الناس بالشهادة الاولى ثم طبقوا شرائع اليهودية أو النصرانية . فشرعية خاتم الانبياء تحولت على ايدى الناس الى شريعة ظالمة . في هذه الامة اذن شاهدان الاول خاتم الانبياء والثاني شاهد آخر قد لا يتعين ظهوره قبله أو بعده . وهنا تلحق المعارضة العلنية في الخارج بالمعارضة السرية في الداخل في اثبات الحاجة الى امام آخر اى الى قيادة جديدة للامة . وتعبيرا عن التطهر والتزهد والتعفف تنكر احدى سور القرآن التي تشير الى الفواية تمسكا بالنقاء والطهارة الروحية (١٧١) .

(١٧٠) المعارضة العنية في الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة . وتعتمد الخوارج في اصولها النظرية ، التوحيد والعدل ، على المعتزلة ولكن لها اصول عملية خاصة بها والتي تختلف عن اصول المعتزلة العملية (المنزلة بين المنزلتين والوعيد والنهي عن المنكر . وقد اختلف مؤرخو الفرق في عدد فرق الخوارج طبقا لعلم كل منهم بها . فيذكر مثلا ابن حزم الاباضية والفرق المعروفة في شمال افريقيا والاتدلس بينما يذكر مؤرخو المشرق فرق الخوارج في البصرة وبغداد .

(١٧١) الاباضية ثلاث فرق : (١) من يقول أن في هذه الامة

وبصرف النظر عن إشارة عابرة الى المعناد واعتبار أن عذاب النار ليس هو العذاب الوحيد وأن العذاب لمخالفيهم وليس للموافقين معهم ، لغيرهم وليس لهم ، فإن الموضوع الغالب على المعارضة العلنية في الخارج في السمعيات هو النظر والعمل والامامة . وهما متشابهان إذ أن الثاني ، ايمان الامام أو كفره ، يقوم على الاول ، تحديد معنى الكفر والايمان . فمرتكب الكبيرة كافر ومن لا عمل له لا ايمان له ولا وسط بين المؤمن والكافر فاسقاً كان أم عاصياً أم منافقاً . ففي لحظات المقاومة لا وجود للحلول الوسط ولا يثبت إلا طرفا الصراع ، الشيء ونقيضه . وكيف يوجد وسط بين الايمان قولاً دون التصديق مجدانا أو التحقيق عملاً ؟ والمعصية جهل وليست مجرد ارتكاب فعل مخالف للايمان . ومن أتى بكبيرة فقد جهل ليس من أجل الفعل ولكن من أجل المعرفة ، فالفعل معسرفة ، والعمل نظير . فلو ضاع الفعل والعمل ضاعت المعرفة والنظر . وقد تكون المعرفة بالله والمعرفة بالنبي . فمن عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جحد الله أو جهله فهو مشرك . فالمعرفة بالله أى التوحيد أساس الايمان والكفر تأصيلاً للأصول وبحثاً عن الجذور (١٧٢) . وإذا كانت الكبيرة هى ما طبق

شاهدين عليها هو أحدهما والآخر لا يدري من هو ولا متى ولعله كان قبله (ب) من كان من اليهود والنصارى يقول لا اله الا الله محمداً رسول الله الى العرب (الغيسوية) مؤمنون أولياء الله وان ماتوا على هذا العقد والتزام شرائع اليهود والنصارى (ج) دين الاسلام يستنسخ بنبي من العجم يأتى بين الصائبة وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة ، الفصل ٥ ص ٢٩ ، وعند اليزيدية أن الله بسبعين رسولا من العجم وينزل عليه كتاباً من السماء وتكون ملة الصائبة المذكورة في القرآن وينسخ شريعة محمد ، وتذكر الميمنية سورة يوسف ، الأصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(١٧٢) عند المكرمية من أتى بكبيرة فقد جهل الله فهو جاهل ليس من أجل الكبيرة لكن لأنه جهل فهو كافر بجهل ، وعند الحفصية من

فيه الحد فان أى فعل مهما كان صغيرا وكان به الاصرار كان كبيرا (١٧٣).
ويظهر التارجح بين الشدة مع الخارج واللين مع الداخل في قوانين
الطعام والنكاح . فيكفر الامام في كل مكان وتحرم الميأه كلها لو وقعت
فيها قطرة خمر ! ويجرم طعام أهل الكتاب وتحرم أنواع من الطعام
مثل ذكر الحيوان ، رمز الحياة والقوة والعنف أو طهارة واستحياء
تعففا . والقضاء على من نام في رمضان فاحتمل واجب . ويجرم
أكل السمك حتى يذبح ، ويكفر من يخطب في العريدين ، الفطروالاضحى .
ومن مظاهر اللين الشرب من ماء الخمر ، ولا صلاة واجبة الا ركعة
« احدة بالغداة وأخرى بالعشي » ، وأن الواجب في الزكاة نصف العشر
مما سقى بالانهار والعيون . والحج في جميع شهور السنة ولا تؤخذ
الجزية من المجوس . بل يصل الامر باللين الى تصور أن أهل النار
في لذة مثل لذة أهل الجنة . ويمكن اسقاط حد الخمر . ويجاز نكاح

عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جهل الله أو جحدده فهو
مشرك ، وعند بعض الاباضية المنافقون على عهد رسول الله كانوا
موحدين أصحاب كبائر ، وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد كل
ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة
على سبيل المزاح فهو شرك بالله وفاعلها مشرك مخلد في النار الا أن
يكون من أهل بدير فهو كافر مشرك من أهل الجنة ، وهذا حكم طالحة
والزير ، وعند الفضيلة الصفرية من قال لا اله الا الله محمد رسول
الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد الكفر أو الدهرية أو
اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضاره اذا قال
الحق بلسانه ما اعتقد قلبه ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٣ .

(١٧٣) عند النجدات من كذب كذبة صغيرة أو عمل صغيرا وأصر
على ذلك فهو كافر مشرك وكذلك أيضا في الكبائر وأن من عمل من
الكبائر غير مصر عليها فهو مسلم ، الفصل ص ٢٩ — ٣٢ ، وعند
طائفة أخرى من المكرمية ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة
والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا وأما كان من المعاصي
لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر ، وعند طائفة من الاباضية من زنى
أو سرق أو قذف فانه يقسام عليه الحد ثم يستتاب مما فعل فان تاب ترك
وأن أبى قتل على الردة .

البنات وبنات البنين وبنات الاخوة وبنات الاخوات حفاظا على جماعة المؤمنين (١٧٤) . وتبلغ حماية مجتمع الاضطهاد وذاته ومقاومته لمجتمع الغلبة ونصرتة لامام العدل في مواجهة الامام الظالم في تكفير المخالفين . ولا فرق بين البالغين والاطفال ، بين الرجال والنساء وكل من قعد عن نصرتهم أيضا فهو كافر فالحق مع الخروج على الامام الظالم . ولا سبيل للقضاء على الظلم الا بالخروج بالسلاح واستعمال العنف وقتل المخالفين . والقسوة على المخالفين اشد من القسوة على اهل الكتاب (١٧٥) . وبالرغم من استطاعة الناس الاستغناء عن الامام نظرا

(١٧٤) لو وقعت قطرة خمار في جنب ماء بشاة من الارض فان كل من خطر ذلك فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر ، والله ينفق المؤمن لاجتنابه . والازارقة تبطل رجم من زنى وهو محصن ، وقطعوا يد السارق من المنكب وأوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها . رفض البعض وقال تقضى الصلاة اذا طهرت كما تقضى الصيام . وعند الرشيدية الثعلبية الصفرية، الواجب في الزكاة نصف العشر مما سقى بالانهار والعيون ، ومن مظاهر اللين ما قرره البطيحي من انه لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالغداة واخرى بالعشي ، الحج في جميع شهور السنة ، تحريم اكل السمك حتى يذبح ، عدم اخذ الجزية من المجوس ، كفر من يخطب في العيدين الفطر والاضحى ، لذة اهل النار في النار مثل لذة اهل الجنة في الجنة ، الفصل ٥ ص ٢٩ — ٣٢ ، وأسقطت النجذات حد الخمر ، تجيز الميمونية العجاردة الصفرية تكاح بنات البنات وبنات البنين ، وبنات الاخوة وبنات الاخوات .

(١٧٥) غدت الازارقة مخالفة لهم مشركون واهل الكبائر من موافقيهم . استحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفينهم ، مخلصون في النار . واكفروا القعدة منهم عن الهجرة اليهم ، وترى الصفرية من بلغ الحلم من اولادهم وبناتهم فهو براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيقولوه . وان قتله قاتل قبل ذلك فلا عوض ولا دية وان مات لم يرث ولم يورث . وطائفة اخرى من العجاردة لا تتولى الاطفال قبل البلوغ ولا تبرأ منهم لى تقف حتى يلفظوا بالاسلام بعد البلوغ ، وعند عيسى تلميذ بكر ، المجانين والبهائم والاطفال ما لم يلبثوا الحلم لا يألون ، اباحت الازارقة دم الاطفال وقتل النساء ممن لم يكن في عسكرهم . وبرئت ممن قعد عن الخروج لضعف أو لغيره ، كفسروا

لطبيعتهم الخيرة . والتي لا تفسد الا بالسلطة الجائرة فان الامام هو الذى يقوم بتطبيق الحدود وبالتالي هو الذى يحدد الكفر ، و اذا كفر الامام كفرت رعيته معه مهما امتدت اطراف البلاد شرقا وغربا . ومن مات قبل ان تبلغه الرسالة فقد كفر ايضا . يكفرون الامة والامة تكفرهم ومع ذلك يمكن التعايش بينهما ماداموا لا يحملون السلاح . فالمحك هو الطاعة لاولى الامر والاذعان للسلطان (١٧٦) .

ج — المعارضة العلنية في الداخل . وتمثل المعارضة العلنية في الداخل اقوى انواع المعارضة وأمضاها نظرا لانها معارضة شرعية تقوم على النصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس في اصولها النظرية الخمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يستوجب التكفير الا عن بسوء

مخالفهم . يستعرضون كل من لقوه من غير اهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال أنا مسلم ويحرمون قتل من ائتن الى اليهود والنصارى او المجوس . شهد الرسول عليهم بالمرقوق من الدين كمرقوق السهم من الرجعة ، يقتلون اهل الاسلام ويتركون الاوثان ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٣ .

(١٧٦) عند النجدات ليس على الناس ان يتخذوا اماما بل يكفي تعاطي الحق بينهم ، وعند البهيسية الصفرية ان كان صاحب كبرية فلا يكفر حتى يرفع الى الامام فاذا اقسام عليه الحد كفر ، وعند الغوفية البهيسية اذا قضى الامام قضية جور بخراسان او بغيرها حيث كان في البلاد فيكفر هو والرعية حيث كانوا شرقا وغربا ، وعند طائفة من الصفرية اذا بعث النبي ففرض بعثة في ذلك الوقت الى اليوم لزم جميع اهل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات قبل ان يبلغه شيء مات كافرا ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٢ ، تكفير الامة لهم بناء على تكفيرهم الامة . تعتبرهم فرقة السلطان في عداد المرتدين وسائر اصنافهم كفر في السر ولكن لا يتعرض لهم طالما لم يتعرضوا للمسلمين طبقا لقول على (لا حكم الا الله) كلمة حق اريد بها باطل . لكم علينا ثلاث : لا نبذوكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفء مادامت ايديكم مع ايدينا ، ولا نمنعكم مساحد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

نية وتعتمد حصار . وهى معارضة عقلية لا انفعالية ، علنية لا سرية ، تعتمد على الحجة والدليل ، وتطلب مقارنة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان . يصعب إذن تكفيرها على مستوى العقائد النظرية أو الممارسات العملية . وهى التى أنشأت الحضارة لأنها تعمل عقليا من الداخل كما أنها كانت الدافع على صياغة عقائد فرقة . السلطان كرد فعل عليها ولتحقيق غايات مضادة لها . ويمكن عرضها بطريقتين . الاولى بعقائدها الرئيسية ثم بعقائدها الفرعية طبقا لتنوعات الفرق داخلها . والثانية طبقا لموضوعات علم أصول الدين بصرف النظر عن فرقها الرئيسية أو الفرعية . الاولى الموضوعات من خلال الفرق ، والثانية الفرق من خلال الموضوعات (١٧٧) . وأن تسمية الفرق بأسماء مؤسسيها لاولى وسائل الابعاد والمحاصرة وكان الفرقة تدعو لافكار مؤسسها وليست نسيجا عقائديا مكتملا يبنى موضوعات عقائدية وأصولا عقلية . بل توضع مع المشبهة وفرق بين التنزيه والتشبيه أو مع الجبرية وفرق بين الجبر وخلق الافعال (١٧٨) . ولا تذكر من فرق الامة الا هرق المعارضة دون فرق التأييد مثل الصوفية مع أن عقائدهم مخالفة تماما لعقائد فرق

(١٧٧) اتبع البغدادى الطريقة الاولى ، الموضوعات من خلال الفرق ، وعرض للمعتزلة والقدرية كفرقة رئيسية ثم لفرق النجارية والبكرية والضرارية وهى وسط بين المعتزلة والاشاعرة ، والجهمية ونصفهما معتزلة فى نفى الصفات ونصفها الآخر جبرية فى الافعال . الاصول ص ٣٣٤ - ٣٤٠ ، ويعرض الغزالى للمعتزلة والمشبهة كفرقة واحدة لا تقوم على التعليل بالمصلحة بل على التأويل وينقسم كل منهما الى غلاة ومتوسطين ، مسرفين ومقتصدين وثنان بينهما فى التأويل أو فى العقائد أو حتى فى التشريع ، الاقتصاد ص ١٢٦ ، واتبع ابن جزم الطريقة الثانية ، الفرق من خلال الموضوعات ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ - ٤٦ .

(١٧٨) وذلك مثل وضع فرق المعتزلة تحت اسم النجارية (الحسين بن محمد النجار) والضرارية (ضرار بن عمار) والبكرية (بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد) ، وتسميتها بالقدرية التى تنكر القدر ووضع الجهمية معها لأنها تنكر الصفات وأمور المعاد وتقول بالجبر ، (البغدادى) ووضع المشبهة معها كى يقضى على التنزيه (الغزالى) .

السلطان . مما يدل على أن مقياس التكفير ليس العقائد بل طاعة السلطان . فالصوفية ليسوا من قوى المعارضة بل نزعاً هروبية من الصالح في البداية وتنتهى بالاستسلام والرضوخ والاذعان . تؤيدها الدولة نظراً للمصالح المشتركة بينهما في ابعاد الناس عن العقل والواقع في أسر الشعوذة والسحر . وقد قامت عقائد الفرقة الناجية وازدوجت بعقائد الصوفية مادامت الغاية واحدة . كما تم استثناء الفلاسفة عن التكفير وعقائدهم شبيهة بعقائد المعارضة السرية من الداخل ويعتمدون على التأويل مثلها . ولا تنقسم الفرق حسب العقائد بل حسب التطرف والاعتدال ، الاسراف والاقتصاد ، المغالة والتوسط وكأن الهدف هو القضاء على التطرف والاسراف والمغالة حتى يبقى النظام قائماً على الحلول الوسط بعد استبعاد وحصار كل الحلول الجذرية . فكل الفرق تقوم على التأويل ، والتأويل مشروع بناء على حق الاجتهاد . فدعاء المسلمين وأموالهم محرمة فيما بينهم بواقع الشهادات . وأن ترك الف كافر في الحياة خير من الخطأ في سفك دم مسلم واحد . التكفير إذن ليس من أجل العقائد بل من أجل المواقف السياسية وهذه تتحدد بالتطرف أو التوسط تجاه السلطان (١٧٩) .

(١٧٩) المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة وهم الذين يصدقون ولا يجيزون الكذب لمصلحة أو لغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل . فهؤلاء أمرهم محل الاجتهاد . والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً . فان استباحة الدماء والاموال من المصلين إلى القبلة المصححين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطياً ، والخطأ في ترك الف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم . وقد قال النبي « أمرت أن أقاتل الناس حتى أن يقولوا لا اله الا الله محمداً رسول الله . فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها » . وهذه الفرق منقسمة إلى مسرفين وغلاة وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر . وتفصيل أحقاد تلك المسائل يطول . ثم تيسر الفتن والاقتصاد

ففى المقدمات النظرية الاولى ، فى نظرية التعلم ما العيب فى القول بان المعارف ضرورية ؟ ليست المعارف الضرورية هى المعارف الفطرية المغروزة فى النفس والتي تدل على أن الطبيعة البشرية عاقلة ؟ ليست المعرفة الضرورية شرطا للمعرفة الاستدلالية وكلاهما شرطا للتكيف ؟ ان رفض المعارف الضرورية من فرقة السلطان والتركيز على المعارف المكتسبة انما يهدف الى زعزعة ثقة الانسان بعقله وايمانه بالمعارف الآتية من الخارج والتي تأتى من نظام الدولة وليست من داخل الفرد . وان الصراع بين المعارف الداخلية والمعارف الخارجية هو صراع سياسى بين الحرية الطبيعية والقهر الاجتماعى ، بين المساواة الطبيعية واللامساواة الاجتماعية . أما التدقيق فى شروط التواتر وتصعيبها فان ذلك رد فعل على التساهل فيه ومن أجل التخفيف من سلطة النقل . فتحديد العدد بخمسة وأن يكون من بينهم ولى انسا هو امعان فى الدقة وتركيز على شرط الامانة الداخلية والورع فى النقل بعد ان خضع النقل احيانا للهوى والتحزب والمصلحة (١٨٠) .

فان أكثر الخائفين فى هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين . ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسل وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا أن الخطأ فى التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه . وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعا . فلا يندفع ذلك الا بقايم ، وهذا القدر كان فى التنبيه على أن اسراف من بالغ فى التكفير ليس عن برهان أما أصل أو قياس على أصل . والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس فى معنى الكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ، الاقتصاد ص ١٢٦ .

(١٨٠) عند الجاحظ لا فعل للانسان الا الارادة ، والمعارف كلها ضرورية ، ومن لم يضطر الى معرفة الله لم يكن مكافا ولا مستحقا للعقاب ، وعند ثمامة أيضا المعارف ضرورية ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، عند خالد بن عبد الرحمن تلميذ أبى الهذيل ، الحجة لا تقوم فى الاخبار الا بنقل خمسة يكون فيهم ولى الله لا يعرف بعينه وعن كل واحد خمسة مثلهم الى ما لا نهاية ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ .

ولكن الغالب في التكفير هو نظرية الوجود لانها تتعلق بالعالم والسيطرة عليه . فالوجود في ظاهره طبيعيات ولكن في حقيقته الهيات مقبولة على الطبيعة . وبالتالي أمكن التكفير فيها لانها ليست مسائل طبيعية خالصة لا تمس العقائد . فاذا تكونت نظرية الوجود من الامور العامة (الميتافيزيقا) ومبحث الاعراض (الظاهريات) ومبحث الجواهر (الانطولوجيا) فقد كان الغالب هو مبحث الاعراض والجواهر اكثر من ميتافيزيقا الوجود الخالصة التي هي مبادئ صورية عامة يحكمها العقل مثل الوجود والماهية والعدم والوحدة والكثرة والعلّة والمعلول والموجب والامكان والاستحالة ، باستثناء اثبات المعدومات اشياء على الحقيقة لا نهاية لها وذلك تعبير عن قوة الاحساس بالظلم من أجل اثبات الشر وليس مجرد تبخيره بتفائل المنتصر الذي بيده الامر (١٨١) . وفي مبحث الاعراض غلب مبحث كيف على انه تحليل للحواس وخاصة الرؤية ، والقول بأن الحواس اكثر من خمس ، سبع مثلا ، من أجل التركيز على أهمية المعارف الحسية وتنوعها (١٨٢) . ويطغى مبحث الجواهر والاجسام على مبحث الاعراض وكيف وذلك تكفيرا للقائل بالموقف الطبيعي من أجل هدم القانون واثبات لقدرة الله المطلقة القادرة على ايجاد جواهر بلا اعراض أو اعراض بلا جواهر وانكار نظريات الكون والظفرة والتولد وخلق الاجسام لاعراض بذاتها وبالتالي يتم تدمير الطبيعة لحساب الله أي القضاء على العالم لحساب السلطان مع أن خلق الطبيعة لذاتها ليس انكارا للخلق . والخلاف هو : هل الخلق من الخارج أم من الداخل ؟ هل هو خلق وفق ارادة مطلقة أم أنه يتم وفقا لقانون ؟ وكيف يخلق الله الشرور والآثام والعقارب والحيات والآفات ؟ وهل يصدر عن الخير شر وعن الحكمة سفه وعن

(١٨١) عند جميع المعزلة الا هشام الفوطى المعدومات اشياء على الحقيقة لم تنزل ، لا نهاية لها ، وعند الفرقة الناجية هذه دهرية ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .

(١٨٢) عند عباد ، الحواس سبع ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ .

الاتقان خلل ؟ وأيها أكثر تنزيها لله ، أن يكون هو خالق الشر أم أن يكون الإنسان مصدر الشر ؟ وإذا كان الخير من الله والشر من الإنسان ليس سوداوية صرفة واتهاما للذات أن يكون السلطان مصدر الخير ولا يفعل إلا الخير وأن الشر مصدره الإنسان الشرير وهو المعارض الرافض لأوامر السلطان ؟ ولصالح من انكار العلل الثانية وارجاع كل شيء إلى العلة الأولى ؟ ألا يعنى ذلك انكار إرادات البشر وتحويلها كلها إلى إرادة واحدة يصعب بعدها معرفة إرادة من ، إرادة الله أم إرادة السلطان ؟ ولماذا تكفير القائل بأن الأعراض كلها من جنس واحد ؟ ولماذا التمايز في المادة ؟ أن الهدف من الفكر العلمى هو إيجاد قانون مطرد وإيجاد التشابهات في الأشياء في حين أن الهدف من الفكر الدينى هو إيجاد الاستثناءات والمخالفات في الأشياء . وأن اثبات الأعراض حركة أقرب إلى العلم من اثباتها أشياء ثابتة . ولماذا تكفير القائل بأن الأجسام خلقت الأعراض بأنفسها ؟ وهل يحتاج كل عرض إلى خلق مستقل وتدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة وكأن الشيء ليس له قوة طبيعية من داخله ؟ وما الكفر في أن يخلق الله قوانين الطبيعة ، أن تكون هي أسباب الحركة والثبات في الكون ؟ وما العيب في أن يكون الإنسان خالقا للأدراكات على سبيل التولد ؟ ليس الإنسان صاحب أفعاله الجسمية العضوية ؟ وهل تدخل قدرة الله في عمل العين أو الأذن ؟ هل هذا تنزيه لله وتقديره حق قدره أم هو تصور اللاهوت القاهر ضد العلم وضد قوانين الطبيعة ؟ وأيها أقرب لإثبات القدرة الإلهية خلق الأعراض أم خلق الأجسام ؟ ما العيب في القول بأن الإنسان مدبر الجسد وأن الله مدبر الكون وأن مملكة الإنسان في بدنه كما أن مملكة الله في الطبيعة ؟ هل هذا شرك ؟ وهل من عظمة الله الاستئثار بكل شيء دون قوانين ودون أسباب أو وسائط ؟ ليس ذلك تبريرا للسلطة المطلقة في السياسة والاجتماع أو في غيرها من النشاطات الإنسانية ابتداء من بنية النفس وتصورات الذهن ؟ وما المانع من اثبات أعراض لا نهاية لها ؟ وهل يوقع ذلك في الشرك لأن الله لا نهاية له ؟ وهل التفرد بالوحدانية يعنى الاستئثار بها أم تعميمها حتى تكون

الوحدانية في كل شيء ؟ ألا يمكن التفكير في الطبيعة دون حدود لاهوتية ؟ ان اللاهوت موقف نفسي خالص وليس موقفا علميا ، يعبر عن وضع وجداني تجاه العالم وليس عن اتجاه علمي نحو الطبيعة . وما العيب في القول بالطباع أو قانون الجاذبية وباقي قوانين الطبيعة ؟ هل مهمة اللاهوت ادانة العلم واثبات العقيدة ضد قوانين الطبيعة وتصبرر الله مضادا للعالم ؟ ألا يؤدي ذلك الى النتيجة العكسية باثبات الطبيعة ضد الله ، وقوانين العلم ضد قواعد الايمان ، ومن ثم ينتهي علم العقائد الى القضاء على نفسه بنفسه واثبات شرعية مكتسبة للعلم ؟ وما المانع أن تكون الرؤية بين الرائي والشئ المرئي ، تفاعلا مشتركا بين الذات والموضوع ، وأن تكون الاجسام كيفيات محضة تتلاقى فيها الذاتية والموضوعية بدلا من الذاتية الخالصة والموضوعية الخالصة ووضع الله كذات مطلق يرى الاشياء بدل الانسان ولا ينفعل بها ؟ وما الداعي لاندخال الله في خلق الادراكات الحسية بعد تقابل الذات والموضوع ؟ (١٨٣) ولماذا تكفير القائل بأن الانسان حسد لا روح ؟

(١٨٣) عند معمر ، الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وعند الاسكافي الله لم يخلق القنابير ولا المزامير ولا المازاف ولا الخمر ولا الخنازير ولا الشياطين ، الفصل ج ه ص ٢٤ ، وعند الجعد اذا كان الجماع يتولد منه الولد فأنما صانع ولدى ومديره وفاعله لا فاعل له غيري وإنما يقال ان الله خلقه مجازا لا حقيقة . وقد رد عليه ، الجبائي بأن الله هو الذي أحبل مريم ، الفصل ج ه ص ٤٤ ، عند النظام الاعراض كلها حركات وأنها جنس واحد ، الايمان جنس الكفر ، وفعل النبي جنس فعل ابليس ، وعند معمر ما خلق الله نونا ولا طعما ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قدرا ولا عجزا ولا ألما ولا لذة ولا شيئا من الاعراض وإنما خلق الأجسام فقط والأجسام خلقت الاعراض في أنفسها . وعند بشر أن الانسان قد يخلق الألوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على سبيل التولد ، واثبت بشر اعراضا لا نهاية لها وان كل عرض يحل محله ما من سواه لا الى نهاية ، وعند الحاجظ الله لا يدخل احدا النار وإنما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التسايد

وماذا يكون الانسان اذن ان لم يكن هذا المرئى امامنا ؟ ان علاقة الله
بالعالم مثل علاقة الروح بالبدن ، مدير له دون ان يكون حالا فيه . وما
الغيب في تعريف النفس بأنها ماهية لا وجود ، ماهية خالصة ؟ (١٨٤) .

وفي الالهيات كان القول بحدوث الصفات حرصا على الذات الالهية
وتنزيها لها من الشرك والقول بتعدد القدماء الذات والصفات واعترافا
بان الصفات هى فى النهاية تشبيه ، تطلق على الانسان حقيقة وعلى
الله مجازا . وانكار الصفات ليس وقوعا فى التعطيل بل حرص على
التنزيه الخالص وعلى أن الله ليس كمثله شئ تعالى عما يصفون .
كما ان ذلك سيحل قضية خلق الأفعال ويعطى الانسان القدرة على
خلق أفعاله بنفسه . فانكار الصفات أو القول بحدوثها هو اثبات

بطبيعتها . ووافق ضرار النجار فى أن الجسم اعراض مجتمعة من
لون وطعم ورائحة وحرارة أو ضدها أو الاعراض التى لا يخلو منها
الجسم ، الاصول ص ٣٣٩ - ٢٤٠ ، وعند النظام الالوان جسم
وقد يكون جسما فى مكان واحد . لا تعرف الاجسام بالاعراض لكن من
راى جسما فان الناظر اليه اقتطع منه قطعة اختلطت بجسم الرأى
ثم كل من أخبره الرأى وهكذا الى ما لا نهاية . اذن هناك قطع من
فرعون وابليس وأبى جهل ومحمد وموسى فى عين الرأى . وعنده أن
لا يكون فى العالم بل كل شئ فى حركة ، وكل سكون يعلم بتوسط
البصر فهو حركة . وعند معبر العكس ، لا شئ حركة وكل شئ سكون ،
الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، عند ضرار الاجسام اعراض مجتمعة ، والنار
ليس فيها حر والثلج ليس فيه برد وإنما يخلق الله ذلك كله عند
اللمس ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ .

(١٨٤) عند النظام هو الروح وأن أحدا ما راى انسانا قط وإنما
راى قلبه ، وعند بشر الانسان غير هذا الجسد وأنه عالم حكيم
مدير للجسد ، ليس يتحرك ولا ساكن ولا ذى لون ووزن ولا حال
فى الجسد ولا متمكنا فيه ولكنه مدير له فوصف الانسان بما يصف به
ربه ، الاصول ص ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ووافقت البكرية اتباع بكر ابن أخت
عبد الواحد بن يزيد النظام فى أن الانسان غير الجسد ، وعند معبر
النفس ليست جسما ولا عرضا ولا هى فى مكان أصلا ولا متماسك
ولا تباين ولا تتحرك ولا تسكن ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .

سلبى لحرية الانفعال عن طريق القضاء على موانعها وفي مقدمتها علم الله المسبق وإرادته المطلقة . فلماذا إذن تكفي القائل بقسمة العلم الى قسمين ، الاول العلم بالعلم والشامل والثانى العلم بالخاص ، الاول قبلى والثانى بعدى ؟ ليس فى ذلك وقوع فى التناقض أو اثبات جهل الله ، وليس ظاهره علما وباطنه جهلا . انما الغاية اثبات العلم الاستقرائى الانسانى الذى يقوم على الكسب والمعارف الخارجية ثم انقاذ الحرية الانسانية من من علم الله المسبق الحاوى لكل شيء . وان اعتبار الصفات أحوالا هو تحول الموضوع من مستوى الطبيعة ، الجوهر والاعراض ، الى مستوى النفس ، فأحوال النفس هى أحد الحلول الوسط بين الذاتية والموضوعية ، بين الاثبات والنفى ، بين القدم والحدوث ، بين التشبيه والتنزيه . بل ان التجسيم أيضا دافعه عند الصوفية وعند جماعات الاضطهاد . فالواقع ابلغ من الفكر ، والمادة أكثر حضورا من الروح ، والحس مشاهدة ، والعقل تصور . وان اعتبار الاعمال من العرش وليس من الله هو زيادة فى التنزيه حتى يبقى الله وليس كمثلته شيء غير متصل بالحوادث . والسمع والبصر وسائل للعلم وليس صفا مستقلة حتى يمكن رد التشبيه الى التنزيه . وما المانع أن يقال أن الله عقل وعقل وعقل ومعقول كما هو الحال عند الحكماء فالمثل الأعلى هو وحدة الذات والموضوع ؟ ان اثبات الحدوث فى الذات أو فى الصفات هو فى النهاية اثبات للزمان والتغير والحركة والتاريخ ورفض تصور الله ماعلا بلا مضمون ، فالله محل للحوادث وكل ما حدث فى التاريخ انما يحدث فيه . فلا شيء خارج الله ما دام الله هو كل شيء . وان خلق الاشياء على منوال سابق ونمط فى الذهن صورة انسانية لما يكون عليه الخلق يقاس بها الغائب على الشاهد . وان نفى الرؤية انما هو رفض لتحويل الذات الى موضوع ، والوعى الخالص الى مادة . وفى الوقت نفسه يكون اثبات حدوث الكلام عودة الى تجسيم الكلمة وتحقيقتها فى التاريخ ، مادامت أصبحت مقروءة ومسموعة ومكتوبة ومرئية كصوت وحرف أو محققة ومطبوعة كمعنى وشريعة . وأنه لمن الاجدى الاعتراف بأن الانسان لا يقدر على أن يصف الله فى ذاته بل أن يدركه قياسا للغائب على الشاهد وأن الاصل فى الوصف هو

النفس ، نفى النقائص الانسانية وقلبها الى اوصاف الكمال الالهى (١٨٥) .

وفى أصل العدل لماذا يكون خلق الانسان لافعاله ومسؤوليته عنها

(١٨٥) محمد بن عبد الله بن مرة يوافق المعتزلة فى القدر وأن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخطوقتان . لله علمان أحدثهما . الاول أحدثه جملة ، وهو علم الكتاب ، علم الغيب كعلمه أنه يكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ، والثانى علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفى زید وإيمان عمر . فان الله لا يعلم ذلك حتى يكون ، « عالم الغيب والشهادة » . لذلك يكفر من قال أن الله لم يزل يعلم كل ما يكون قبل أن يكون ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ ، وعند معمر الله ليس عالما بنفسه فالعالم يعلم غيره لا نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، وعند البغداديين الله لا يرى ولا يسمع شيئا على معنى العلم بالمسموع والمرئى ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، وعند أبى الهذيل الله ليس خلاقا لخلقه . وهو ينكر التشبيه لانه ليس الا خلاف أو مثل أو ضد . فاذا بطل أن يكون خلافا وضدا فهو مثل . يقول أن الله لم يزل عليا وينكر أن يقال أن الله لم يزل سميعا بصيرا ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، ص ٤١ ، وعند اسماعيل الرعنى العرش هو المدير للعالم وأن الله أجمل من أن يوصف بفعل شيء أصلا ، وعند أبى هاشم لله احوال مختصة به ، حامل للاعراض ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وعند أبى عمر وأحمد بن موسى بن أدير الله عاقل ، ومن « فضائح » الجهمية علم الله محدث مخلوق وأنه لا يعلم شيئا حتى يحدث لنفسه علما به وكذلك قولهم فى القدرة ، ويؤول محمد بن عيسى الصوفى الفساضة على التجسيم . أما مقابل بن سليمان فخالف جهم فى التجسيم . فالله عنده جسم ولحم ودم على صورة الانسان . وعند جهم الله ليس شيئا وليس لاشيء لانه خالق كل شيء ، وعند الكرامية الله يفعل فى ذاته ، ولا يقدر على انشاء خلقه ، ولا يقدر على غير ما فعل ، متحرك أبض ، لا يقدر على إعادة الاجسام بل يقدر على أن يخلق مثلها ، كلام الله أصوات وحروف هجاء مجمعة كلها ج ٥ ص ٤٤ — ٤٧ ، تقول الجهمية بحدوث علم الله لان هذا يوجب أن لا يكون عالما قبل حدوث علمه ، الاصول ص ٣٣٣ ، وعند ضرار بن عمر يرى الله بخاسة زائدة يرى به المؤمنون ماهية الاله ووصف الله بالماهية مثل أبو حنيفة وحفص الفرد ، وينفى ضرار الصفات الارلية وأن معناها أنه حى قادر عالم هو أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، وهذا يحتم عليه أن يكون الفرد حيا عالما قادرا لانه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كفرا ؟ ولماذا تكون حرية الاختيار كشرط للتكليف كفرا ؟ إن استرداد الانسان لافعاله وجعلها اما له أو للطبيعة لانه لا يمكن أن يكون لا فاعل لها أصلا أو أن يكون فاعلها هو الله لأن الله لا يفعل مباشرة في الطبيعة ، ذلك ليس تجديفا على الله أو انكارا لسلطانه لان قوانين الطبيعة من خلق الله ونسب الكون من وضعه . ليس في خلق الافعال أى خروج على التوحيد بل هو اكمال له واثبات للوسائط والاسباب . وهل الله ساحر ومشعوذ ، يقلب القوانين رأسا على عقب ، يجعل الشيء ساكنا متحركا أو في مكانين معا امام دهشة الناس ؟ ان بعض العبارات بالرغم من صياغتها التي قد تصطدم بإيمان العموم تحت سيطرة فرقة السلطان تدافع عن القدرة الانسانية والقانون الطبيعى . إن القول بفناء مقدرات الله انما يهدف الى اثبات حرية الانسان . وإن اثبات الانسان خلق افعاله ليس وقوعا في الشرك بل وحدانية الفعل ومسؤولية الانسان بدلا من اعزاء الوجدانية والمسؤولية الى الله كما هو الحال في الجبر أو اثبات الشراكة بين الله والانسان كما هو الحال في الكسب . وما المانع بصرف النظر عن الصياغة أن يقال ان الله مطيع لعباده اذا فعل مرادهم ؟ لهذا الحد بلغت قيمة الانسان واحترامه لنفسه ولفعله (١٨٦) . وما العيب في أن تكون للانسان استطاعة قبل الفعل

(١٨٦) من شئنع المعتزلة عند ابن حزم (حاشا ضرار وحفص وكلثوم) أن جميع افعال العباد من حركاتهم وسكناتهم وأقوالهم وأفعالهم وأعمالهم وعقودهم لم يخلقها الله ثم اختلقوا . قالت طائفة خلقها فاعلها دون الله وأخر افعال موجودة لا خالق لها أصلا ، وثالثة افعال الطبيعة (الدهرية) ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ ، عند المعتزلة كلها الأضرار ويشر بن المعتز أن الله غير قادر على المحال ، جعل الجسم ساكنا متحركا ، أو الانسان في مكانين معا وهذا تعجيز لله ، وعند أبي الهذيل لما يقدر عليه الله آخر ونهاية بعدها لا يقدر على خلق ذرة أو بموضة أو تحريك ورقة ، وعند بشر الله لا يخلق لونا ولا طعما ولا رائحة ... ولا عرضا وأن الناس قادرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ ، وعند الناشئ الله لا يقدر أن يسوى بنان الانسان ، وعند الجاحظ الله لا يقدر أن يخلق دنيا مثل الدنيا قبلها أو بعدها .

لاخذ القرار ومع الفعل للتنفيذ وبعد الفعل لاستمرار النتائج وبقاء
الامر ؟ وهل في اثبات استطاعة الانسان وقدرته اى خروج على العقيدة
أو الشريعة ؟ وكيف تقام الشريعة ان لم يكن للانسان استطاعة على
الفعل ؟ وكيف يقع التكليف والاستحقاق دون استطاعة ؟ ولماذا لا يكفر
القول بالجبر وانكار الاستطاعة والفعل ؟ هل العدل اقل قيمته
من التوحيد ؟ ولماذا لا يكفر القول بالقضاء على حرية الانسان وعقله ؟
هل التكفير فقط في حق الله وليس في حق الانسان ؟ وهل يكفر الانسان
لقوله بفساد الجنة والنار أو بحدوث علم الله ولا يكفر لقوله بالجبر
وانكاره المسؤولية وكأن ايمان الناس بالجبر في صالح فرقة السلطان
ويظل القتائل به مؤمنا مطيعا ومواطننا صالحا ؟ يكفر الانسان اذا قال
بعقائد فرق المعرضة ويؤمن اذا قال بعقائد فرقة السلطان (١٨٧) !

وفي العقل الغائي الشيق الثانى فى أصل العدل ما الكفر فى لقول

والله لا يقدر على افناء الاجسام الا بالتفريق والرتق دون الاعدام ،
وعند معمر وثمامة الله فعل العالم بطباعه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ —
٣٧ ، ويقول أبو الهذيل بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعدها
قادرا على شيء ، وقد كفر وأصل في باب القدر لاثباته خالفين
لاعمالهم سوى الله ، عند الجبائي الله مطيع عباده اذا فعل مرادهم ،
الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

(١٨٧) عند أبي الهذيل الانسان لا يفعل شيئا في حال استطاعته
وانما يفعل بالاستطاعة بعد ذهابها فالزمه خصومه ان الميت يفعل ،
الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، الجبر وهو ان كان فاسدا لا يوجب تكفيرا
لانه خلاف في وصف العبد وانما يكفرون (الجهمية) في شيتين :
(أ) قولهم بأن الجنة والنار تفنيان (ب) قولهم بحدوث علم الله لان
هذا يوجب ان لا يكون علما قبل حدوث علمه ! الاصول ص ٣٣٣ ، وتكفر
النجارية كفرقة مستقلة عن المعتزلة لقولهم في خلق افعال العباد ان
الاستطاعة مع الفعل وفي أنه لا يكون الا ما اراد الله ، وقد وافق ضرار
بن عبيد المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد أنها مع الفعل
وأنها بعض المستطيع ووافق الاشاعرة في أن افعال العباد مخلوقة
لله وابطال القول بالتولد ، الاصول ص ٣٣٩ — ٤٤٠ .

بالصلاح والإصلاح أو بالعلية والغائية في الخلق ؟ ما الغيب في أن يوجب الله على نفسه القانون درساً للإنسان وتعليماً له بأن كل شيء يخضع لقانون وأن لا شيء متروك للهوى أو للمصادفة ؟ وبصرف النظر عن الصياغة التي قد تبدو متناقضة — كيف يوجب الله على نفسه فعلاً وظيفاً يخضع نفسه لقانون — وبصرف النظر عن النتائج المتخوف منها — كيف تكون أفعال الله حادثة — فإن الغاية هي تصور عالم يخضع لقانون حتى يمكن تسخيرهِ والعيش فيه . إن وجود قانون خلقى أو طبيعى لا يعنى تحديد أية قدرة مطلقة وذلك لأن صفات هذا القانون الاطراد والعموم والشمول وهي صفات مطلقة يدركها الإنسان ويمتد بها فيكون قادراً على خلق أفعاله وممارسة حريته . وما الغيب في أن يكون الإنسان خالقاً والتضحية بالله في سبيل الإنسان يرضاه الله ؟ بل إن خلق الإنسان لأفعاله لا حدود لها ويستطيع المسلم أن يفعل حسنات أكثر من النبى لو طال عمره ، ولماذا سد الطريق أمام إمكانات الإنسان وتفاؤله ؟ بل إن الله يزيح علل العباد حتى يجعلهم أكثر قدرة مما هم عليه . وهو لا يفعل بهم إلا الصلاح ولا يختار إلا الإلاح لهم . لم يخلق الإيمان ولا الكفر ولا أفعال العباد ولكن العباد هم خالقو أفعالهم الداخلية والخارجية والطبيعية والاجتماعية . وهو لا يظلم أحداً ولا يخرق قانون الاستحقاق . ولا يقاب الاضطداد ولا يفعل الشر . وأيها أكثر تنزيهاً لله اذن جعل الله ، وهو الخير ، مصدر الشر أم تبرئته عن فعل الشر ؟ أيها أخطر : ارتكاب خطأ في الصياغة اللغوية بقول « الله لا يقدر على . . . » أم ارتكاب خطأ فعلى وهو جعل الله مسؤولاً عن الظلم ؟ الله خير محض ولا يفعل الشر يعكس الإنسان الذى يفعل الحسن والقيح . ليس معنى ذلك أن الإنسان أقدر من الله بل إن للإنسان حرية الاختيار ولله ضرورة الخير . فما البديل عن هذا التصور بحيث يحفظ لله ضرورته وللإنسان حريته ؟ (١٨٨)

(١٨٨) عند أبى هاشم يجب على الله أن يزيل علل عبادته في كل ما أمرهم بهم . الله أوجب ذلك على نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ،

وبالنسبة للسمعيات فان القول باستمرار النبوة هو رغبة في استمرار المقاومة بالسلاح الفكرى نفسه . ولما أولت فرقة السلطان النبوة لصالحها فان فرق المعارضة قالت باستمرارها . فليس من العدل أن تتحول النبوة الى خلافة ظالمة ولا تستمر كى تحقق غايتها من اقرار العدل . فالنبوة مستمرة فى المقاومة ، والامام العادل وليس الامام الظالم هو خليفة النبى ، والزمان لم ينته بعد ، والتطور لم يكتمل بعد ، والنبوة لم تحقق غايتها بعد طالما أن حكم العدل لم يتحقق وأن حكم

لو طال عمر المسلم لجاز أن يعمل من الحسنات والخير أكثر مما عمل النبى ، وقال المعتزلة كلهم الا ضرار لو عاش المسلم لفعل خيرا من النبى ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ — ٤٤ ، وعذ عباد بن سليمان تلميذ الفوطى أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما فعل من الصلاح . ولا يحوز القول بأن الله خلق الكافرين بل خلق الناس . الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق ، وأن الله لم يخلق المجاعة ولا القحوط . لم يأمر الكفار بالايمان فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين عن الكفر حال ايماهم لانه لا يقدر على أحد الفعلين المتضادين ، علم الله موجود حتى بالفعل الانسانى ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ ، ٣٧ — ٣٨ ، وعند هشام الفوطى اذا خلق الله الشئ فانه غير قادر على خلق مثله بل غيره . وكان لا يقول حسينا الله ونعم الوكيل أو أن الله يعذب الكفار بالنار أو أن يحيى الارض بالمطر . ويعتبر القول بأن الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء الحاد . يقال ذلك عند قراءة القرآن فقط . يقول « حسينا الله ونعم المتوكل عليه . ولا يقول الله ألف بين القلوب » ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وعند الاسوارى أن الله لا يقدر على غير ما فعل ، ولا أن يهيت من حى أو أن يحيى من يميت وأنه مرتبط بعلمه وعلمه لا يتغير وكذلك ارادته فى حين أن الناس يتحدرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ — ٣٩ ، وعند النظام لا يقدر الله على ظم أحد أصلا ولا على شئ من الشر وأن الناس قادرون عليه وأنه لو كان قادرا على ذلك لكننا لانؤمن أن يفعله ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، وعند المعتزلة كلها الا ضرار وبشر الله لا يقدر على لطف يلطف به الكافر حتى يؤمن ، وما فعله منتهى طاقتة ، وهذا تعجيز ونقص ، وغير قادر على الكمال ، جعل الجسم ساكنا متحركا أو الانسان فى مكانين معا . وهذا تعجيز لله ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ — ٣٤ .

الظلم هو الذى يسود . ولا يتطلب ذلك الهلما من الله أو وحيدا منه بالضرورة بل يمكن أن تكون النبوة مكتسبة . فكل من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة . فالنبوة ليست هبة أو اختصاصا أو وفقا على أحد بل هى عامة فى كل من يبغى الاصلاح ويهدف الى الكمال . فكل داعية رسول وكل رسول داعية . الرسل مثل الزعماء والقادة والمصلحين والثوار يهدفون الى تغيير مجتمعاتهم الى ما هو أفضل ولا حاجة الى القاب مثل رسول الله أو نبي الله خشية أن يتحول اللقب الى شخص وتنقلب اللغة الى وجود ، والمظهر الى حقيقة ، والنداء الى منادى . يكفى النداء على الرسول أو على أو المصلح باسمه دون القاب منعنا للتأليه أو التعظيم الزائد كما حدث فى الديانات السابقة ، والقرآن هو تجسيد النبوة ليس بالضرورة فى المصاحف المكتوب فى الورق بالحبر بين دفتى الكتاب بل هو احدى صياغاته أو رواياته أو حكاياته . فالوحى أكثر من صياغاته الزمانية ، وتجربة أعم من التجسيديات الوقتية . ولا حرج فى انكار بعض حروف القرآن أى قراءاته لأنها اجتهادات شخصية تصيب وتطىء (١٨٩) .

وفى موضوع المعاد لماذا لا يكون العقاب فى الدنيا قبل الآخرة ، فى العاجل قبل الآجل ؟ وهل يتحمل العقاب على الظلم التأجيل ؟ وإذا

(١٨٩) ادعى أحمد بن حنبل بن فائوس تلميذ أحمد بن حابط النبوة ، وهو المراد « ومبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » ، وعند الرعيني اكتساب النبوة ممكن ، ومن بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة وأنها ليست اختصاصا أصلا . ومن أصحابه من يصدقه . يفهم منطق الطير وبأنه ينذر بأشياء قبل أن تكون ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، ولماذا لا يسمى كل داعية بعثة الرسول ، رسول الله كما سمي محمد ، والامر واحد . والتسمية لنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ — ٤٣ ، وعند جعفر القصبي والاشجج القرآن ليس فى المصاحف بل هو حكاية القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، أنكر ضرار بن عمر حرف أبى بن كعب وابن مسعود فى القرآن وقال ان الله لم ينزلهما ، ونسب اليهما الضلال ، فى مصحفيهما ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كان الامر كله مجرد تشبيهات وصور وقياس للغائب على الشاهد فلماذا يكون تشبيهه افضل من آخر وأولى منه ؟ ان العقاب في الدنيا افضل من العقاب في الآخرة ، ويعطى المظلوم أملا لرفع الظلم عنه في ابدنيتها برؤيته عقاب الظالم والقصاص منه تطبيقا لقانون العدل والا كان غارغا من غير مضمون بلا زمان ولا مكان ، بلا شعب وبلا تاريخ . وأيها افضل تصور الثواب في جنة حسية بها طعام وشراب ونكاح أم جنة روحية أرفع قدرا بها معرفة وحكمة وتأمل ؟ وأيها افضل ، القول ببقاء الجنة وأهلها فيشاركان الله في صفة البقاء أم القول بفناء الجنة وأهلها حتى يظل الله متفردا وحده بالبقاء ؟ واذا كان الامر كله تشبيها في تشبيهه وقياسا للغائب على الشاهد فما المانع ان تجذب النار أهلها طباعا لما كانت الطبائع أساس الحركة والاندفاع . ليست كل الهيئات طبيعيات مقنونة كما أن كل الهيئات طبيعيات مقنونة ؟ واذا عم قانون الاستحقاق على كل كائن حي فلماذا لا يحشر يوم القيامة الكلاب والخنازير والحشرات وكل مخلوق حي ؟ وما المانع أن يكون العقاب على كل كائن حي ترابا أي تنعدم منهم حياة الوعي ويقظة الشعور ؟ وهل يالم الاطفال وهم غير عاقلين مكلفين والهدف من العقاب تصحيح حياة الوعي وبناء الشعور ؟ واذا كان الامر كله أمنيات وتمنيات فما المانع أن يرى الله يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده منها ؟ (١٩٠) .

(١٩٠) يقول أحمد بن حنبل الذي تضعه الفرقة الناجية مع المعتزلة بالتناسخ والكرور وأن الله ابتداء جميع الخلق خلقهم جملة واحدة بصفة واحدة ، أمرهم ونهاهم . من عصي نسخ روحه في جسد بهيمة . القتل يبتلى بكل ما يقتل من حيوانات وحشرات ، ومن زنى كوفى بالمنع من الزنا ، والجبار يعاقب بالمهانة حتى يطيع طاعة لا معصية فيها فيذهب الى الجنة أو يعصى معصية لا طاعة فيها فيذهب الى النار . أصله أصل المعتزلة في العدل وطرده اياه ومشيه معه . للثواب داران أحدهما لا أكل فيها ولا شرب أرفع مكانا من الثانية ، والثانية بها أكل وشرب أنقص قدرا ، الفصل ج ه ص ٣٩ — ٤٠ ، يقول النظام يحشر الكلاب والخنازير وسائر السباع

وفى النظر والعمل لماذا تكفير القول بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ألم يؤد دورا فى التخفيف من حدة تكفير العصاة أو التضييق على جعلهم مؤمنين ؟ لماذا لا يكون المسلم فاسقا أو عاصيا أم منافقا اذا ما ارتكب الكبيرة ويكون وسطا بين المؤمن والكافر بحيث يتأكد على رد الفعل وأثره فى كمال الايمان ؟ واذا كان من شروط التوبة ترك الزلة فى الحال والندم على ما فات والاصرار على عدم العودة عليها فى المستقبل فما وجه الضلال فى ذلك ؟ واذا كانت التوبة من ذنب تقتضى التوبة من جميع الذنوب فان ذلك لتحسيس التائب وجعله أقرب الى الكمال الكمى بالاضافة الى الكمال الكيفى . لا يكون ذلك قسوة بقدر ما هو سلوك مبدئى لا يعرف الاستثناء ، فالمعصية تساوى جميع المعاصى ومن قتل النفس فكأنما قتل الناس جميعا . والسلوك المبدئى العقلى فى المعارضة العلنية لا يفترق عن أسلوب التطرف والمغالاة عند المعارضة السرية فى الداخل . وان المعاصى قد تتحول عنده المعصية الى طبيعة ثانية فيطبع على قلبه وتنتهى لديه حرية الاختيار ولا يمكن تغييرها الا بطبيعة ثانية أقوى او بالرجوع الى الطبيعة الاصلية الاولى . والشهادة لا تتطلب

الهمج الى الجنة ، وعند الجاحظ لا يدخل أحد النار وانما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التأييد بطباعها ، وعند ثمامة علامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون فى الآخرة ترابا لا يعاقب واحد منهم ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، عند معمر وثمانية الكفار لا يدخلون النار بل يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، وعند النظام الله لا يقدر على اخراج أحد من الجنة أو النار أو على احراق طفل فى جهنم وان كل واحد من الناس والجن والملائكة قادر على ذلك فكأن الله أعجز من كل ضعيف من خلقه ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ — ٣٥ ، تقول الجهمية أيضا بفناء الجنة والنار ، الاصول ص ٣٣٣ ، عند البكرية الاطفال لا يألون فى المهدي وان قطعوا وحرقوا ولعلهم يكونون عند ضربهم متلذذين وان صابحوا . لو لحقهم الالم بلا جرم منهم لكان ذلك ظلما عند الله ، والله يرى يوم القيامة فى صورة يخلقها ويحكم عبادته فى تلك الصورة ، الاصول ٣٣٩ — ٣٤٠ .

للسهادة لانها تعنى انتهاء المقاومة وتغليب الظالم بل تعنى الاعداد للنصر وأن تكون فرص النجاح أكبر من احتمال الهزيمة . واذا كان أساس الجزاء والعقاب هو قانون الاستحقاق فمن الطبيعى ألا يدخل الاطفال أو غير العقلاء اذ ليس لهم ثواب ولا فضل ويصيرون ترابا أى يتحولون الى جهاد . واذا كانت الحياة نعمة وتقدما بالنسبة الى الجهاد ولا يمكن ارجاعها الى الوراء فقد يصير الاطفال الى الجنة لتغليب الحياة على الموت ونظرا لطبيعة الخير . وما المانع من البعث الروحى دون الجسد والروح افضل من الجسد ؟ وما المانع من بقاء المادة دون فنائها والقول بدورات لا متناهية وتحول المادة وتعاقب الاشكال والصور على مادة لا تبنى ؟ (١٩١) أما بعض المسائل العملية الأخرى

(١٩١) تعيب الفرقة الناجية على واصل أنه أحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين فى الفاسق ويؤيدون طرد الحسن البصرى له ، الأصول ٣٣٥ - ٣٣٧ ، وعند البكرية الكبائر نفاق ، وصاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان ، وفى الوقت نفسه مكذب لله جاحد له وفى الدرك الأسفل من النار مخلد فيها ومع ذلك مسلم مؤمن . وبالتالي على وطاحة والزبير أن كانت ذنوبهم كفرا وشركا إلا أنها مغفورة لهم للخبر القائل « أن الله أطلع على أهل بدر فقال لهم اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، وقد شك ضرار بن عمر فى جميع عامة المسلمين وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها كفر وشرك ، الأصول ص ٣٣٩ - ٤٤٠ ، وعند معمر وثمالة من مات مضرا على كبيرة ولو مرة واحدة فانه مخلد فى النار ، وعند أحمد بن على بن أحمد بن الأخشيد من ارتكب ذنبا ثم ندم ثم عاد ثم ندم الى ما لا نهاية يظل مؤمنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، وعند أبى هاشم لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتسوب عن جميع الذنوب . تارك الصلاة وتارك الزكاة عاص ذلك مخلد فى النار ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، وعند بعض شيوخ المعتزلة اذا عصى الله طبع على قلبه فيصير غير مأور ولا منهى ، وعند المعتزلة حاشا بشر وضرار لا يحل لاحد تمنى الشهادة أو يريدھا أو يرضاهما لانها تغليب كافر على مسلم وانما يجب على المسلم الصبر على ألم الجراح ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، عند ثمالة ابراهيم ابن رسول الله وجميع أولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم والمحائين يصيرون ترابا ولا يدخلون الجنة ، عند اسماعيل الرعنى لا تبعث الاجساد بل الارواح ، والحساب للارواح . العالم لا يبنى أبدا ويكون الامر بلا نهاية ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ - ٤١ .

فإنها ترتبط بطبيعة مجتمع المقاومة من أجل توثيق الروابط الاجتماعية فيه وشحن المقاومة ولزيد من الضبط والاحكام في مواجهة الآخر ، وفي الوقت نفسه التراضى والتسامح واللين مع النفس تخفيفا عنها . فقد يحلل شحم الخنزير ودماغه وتفخيذ الذكور وقد يحرم أكل الثوم والبصل ؛ ويوجب الوضوء عن قرقرة البطن . ونظرا للحساب العقلى الكمى للمعارضة العقلية العلنية فقد يحدد نصاب السرقة تحليلا رياضيا دون ما مراعاة للقصود والنية دون أن يستوجب ذلك الكفر أو الضلال (١٩٢) .

وينتهى موضوع الايمان والعمل في موضوع الامامة الذى يتراوح أيضا بين الشدة واللين ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع المعارضة ، التصلب مع الخارج والتراخى مع الداخل ، القسوة مع الآخر والعطف مع الذات . فإذا كانت الثروة في مجتمع القهر أقرب الى الحرام منها الى الحلال في صناعة أو تجارة فإنه لا يجوز للمعارضة الاقوت يومها تعففا عن المال الحرام . وتكون دماء مجتمع القهر وأمواله مباحة . وفي مقابل هذا التشدد مع الآخر يجوز نكاح المتعة تساهلا مع النفس . ولا يجوز الطلاق بكنائيات وان شارنتها نية الطلاق تعبيرا عن الدقة المتناهية والتشدد في حقوق الغير . ويمكن الشك في شهادة المجتمع كله تحريا للعدالة (١٩٣) . فإذا ما صعب تجريح عقائد المعارضة

(١٩٢) عند أبى عفار ، شحم الخنزير ودماغه حلال ، وتفخيذ الذكور أيضا حلال (وربما أيضا عند ثمانية) ، الفصل ج ٥ ص ٣٩ ، وعند العلاف من سرق عشرة دراهم غير حبة لا اثم عليه ولا وعيد ، ومن سرق عشرة خرج عن الاسلام مخلص في النار الا أن يتوب ، وعند النظام أن سرق مائتين غير حبة لا اثم وان سرق مائتين خرج من الاسلام وخلد في النار الا أن يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٦ وتجزم البكرية أكل الثوم والبصل وتوجب الوضوء عن قرقرة البطن ، الأصول ص ٣٣٩ — ٤٤٠ .

(١٩٣) كان الرعينى اماما واجب الطاعة يؤدون اليه الزكاة . وكان يذهب الى أن الحرام قد عم الارض وأنه لا فرق بين ما يكتسبه

فإنه يسوّل اتهامها بالعمالة للخارج وتبعيتها لأفكار أجنبية وترويجها لأفكار مستوردة من الكفار سواء من البراهمة أو النصراني أو المجوس (١٩٤) . ويصبح حكم المعارضة العلنية في الداخل حكم المجوس أو المرتدين (١٩٥) . وتتوحد الفرقة الناجية بالامة كلها وتكفر فرق المعارضة بأنواعها باسم الامة ، وهي في النهاية احدى الفرق ، مفرقة السلطان . فاذا شابته عقائد الفرق الضالة عقائد الفرقة الناجية

المرء من صناعة أو تجارة أو ميراث أو بين ما يكتسبه من الرقاق ، وأن الذي يحصل للمسلم من كل ذلك قوته كيف ما أخذه . الدار دار كفر مباحة دماؤهم وأموالهم الا الاصحاب فقط . يقول بنكاح المتعة وهذا لا يقدر في ايمانه أو عدالته لو كان مجتهدا ، ولم تقم عليه الحجة بنسخ ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وأنكر النظام وقوع الطلاق بالكتابات وان قارنتها نية الطلاق ، شك واصل في شهادة على وعدالته وأجاز أن يكون هو وأصحابه الفسقة وأجاز أن يكون الفسقة وأصحاب الجمل ، فشك في الفريقين . لذلك قال لو شهد على مع واحد من أصحابه وكأنه حكم بفسقه . ومن قال بفسق على فهو الكافر الفاسق دونه ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ،

(١٩٤) تنهّم الخاطيطة من القدرية أتباع أحمد بن حنبل من المعتزلة المنتسبين الى النظام بأنه شبه عيسى بن مريم بربه وزعم انه الاله الثاني وهو الذي يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفسرق ص ٢٢٨ ، عند ابن حنبل فضل الحذاء المسيح هو الذي خلق العالم وهو رب الاولين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم والذي عناه بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته » الانتصار ص ١٤٨ — ١٤٩ ، كما يتهم المردار راهب المعتزلة بأن اللقب أخذوه من رهبانية النصراني ، الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وقد أكفر أبو موسى المردار النظام في قوله بأن المتولدات من فعل الله . وقال يلزمه أن يكون قول النصراني « المسيح » ابن الله من فعل الله ، الفرق ص ١٦٦ ، وكان أبو الهذيل يتعامل مع الثنوية ويسألهم : اذا قلتم ان تباين النور والظلمة هو هما وان امتزاجهما هو هما فقولوا ان التباين هو الامتزاج وهو تناقض ، مقالات ج ٢ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(١٩٥) اختلف الاصحاب في حكم فرق المعتزلة هل حكمهم حكم المحوس لقول النبي « القدرية مجوس هذه الامة » أو حكم المرتدين ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

نجت ، واذا خالفته هلك (١٩٦) . ونظرا لضيق فرق المعارضة بفرقة السلطان فانه ينتهى ضيقها ببعضها البعض ويكفر بعضها بعضا ، كل منها يعتبر نفسه الوريث الشرعى لها فتفتت المعارضة وينتهى الامر بمزيد من السيطرة لفرقة السلطان .

٤ - فرقة السلطان .

اذا كانت الفرق الهالكة هى فرق المعارضة بأنواعها فان الفرقة الناجية هى فرقة السلطان . وعلى هذا الاساس ، الاختلاف فى الموقف السياسى ، يتم التكفير تحت ستار الخلاف العقائدى . ولكن هل عقائد الفرقة الناجية تعلو على النقد ولا تجد من يجرحها ويخطؤها ؟ ومن هى الفرقة الناجية ؟ هل هى فرقة واحدة أم فرق عديدة ؟ وهل هناك عقائد موحدة لها أم أن الخلافات بينها لا تقل عن الخلافات بين الفرقة الناجية والفرق الضالة ؟ يرفض التراث الفقهى كل علم العقائد بما فى ذلك عقائد الفرقة الناجية ويبين أنها لا تستقيم مع العقائد كما تعرضها النصوص الدينية كما أنها لا تستقيم مع العقل . وهو نقد عقائدى صرف وليس نقدا سياسيا تحت ستار العقائد لان الفقهاء فى معظمهم ليسوا من فرقة السلطان ولا من فرق المعارضة بل هم حماة الشرع والمدافعون عن مصالح الامة دفاعا مباشرا متجاوزين الاحزاب السياسية ودوائر البلاط . وتتعدد الفرق داخل الفرقة الناجية بحيث تتشعب داخل فرق المعارضة وتصبح لا وجود لها الا من خلال بعض فرق المعارضة . فالجميع اهل سنة وحديث . وهى فرق خاطئة فى تصورها وصياغتها للعقائد ولكن دون تكفير أو تضليل (١٩٧) .

(١٩٦) ضلت النجارية فى قولها بنفى الصفات ونجت بقولها فى خلق افعال العباد بأن الاستطاعة مع الفعل وفى أنه لا يكون الا ما اراد الله وفى باب الوعد والوعيد المشابه لقول السنة ، الاصول ص ٣٣٤ .

(١٩٧) هذا مثلا موقف ابن خزم الرافض لعقائد الاشاعرة وفى

ويتوجه النقد الفقهي لمقائد الفرقة الناجية مباشرة الى الالهيات في الذات والصفات ثم الى السمعيات في النبوة والايمان والعمل دون التعرض للمقدمات النظرية الاولى ، نظريتي العلم والوجود . فمصطلحا الذات والصفات ليسا مصطلحين شرعيين ولم يردا في الوحي ، باستثناء لفظ الاسم . انما هي كلها تشبيهات انسانية وليست مصطلحات ، يستعملها الانسان طبقا لمعانيها ومدى تطابقها مع التجارب النفسية الفردية والاجتماعية . الاسم من الشرع اما التسمية فمن الانسان ، لا تشبيهها ولا تنزيها بل خروج أصلا على المصطلحات الشرعية ولغة الوحي . ليس لله الا اسم واحد شرعى والباقي كلها تأويلات للانسان وتعابير عن أحواله وتجاربه وأذواقه . وان وصف الذات أو الصفات أو الاسماء ليدل على خلقها كلها . فماذا يعنى أن صفات الله ليست باقية ولا غائية ولا قديمة ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من القول بأن الله باق ؟ فان استعصى مفهوم الصفة يستبدل بمفهوم الحال أو المعنى وهما مفهومان انسانيان صرفان مثل الصفة . وماذا يعنى أن للناس أحوالا ومعانى لا معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا أزلية ولا محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهى علم العالم بأن له علما ووجود الواحد لوجوده ؟ هذا كله هوس مثل القول بأن الحق غير الحقيقة ، وهو ما ليس فى لغة ولا شرع . هل الكفر حقيقة وليس بحق ؟ ان القول بصفات قديمة فيه ابطال للتوحيد واثبات للتعدد والشرك . وان اثبات علم الله وقدرته لا يأتى بطريقة اثبات صفات قديمة اذ لا يجوز تسميته الا بنص ولفظ شرعى ،

داخلها يضم الجهمية والكرامية والمرجئة والصوفية . ويرفض من الاشاعرة خاصة الباقلانى والسمنانى وابن كلاب . ويركز ابن حزم خاصة على شنيع المرجئة ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ — ٧٠ ، الاصول ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

من كلام الله ذاته وليس من كلام الانسان (١٩٨) . ومهما تم من اثبات
التغاير بين علم الله وعلمنا وبين قدرة الله وقدرتنا فنظرا لاشتراك
الاسم فان كلا العلمين والقدرتين يدخلان تحت صفة واحدة هي العلم
او القدرة . فهل يجوز ان يشارك الانسان الله في صفاته او ان يشارك
الله الانسان في تسمياته ؟ ومهما تم من اثبات قدم علم الله وقدرته
وحدوث علمنا وقدرتنا يظل الاشتراك قائما في وقوع العلمين او في
وقوع القدرتين تحت جنس واحد . ومهما افردنا الله بهذه الصفات
واطلقنا عليه وحده هذه التسميات فان الانسان محتاج اليها ، والخلق
يوصف بها ، والحاجة تقتضى التلبية . وبالتالي زاحم الانسان الله في
الصفات والاسماء . صفات الله اذن هي نسبة الانسان صفاته له
ولا يمكن فصلها بعد نسبتها الى الله عن الانسان قياسا للغائب على

(١٩٨) يضع ابن حزم الباقلائي مع المعتزلة لاستعماله لغة الذات
والصفات ومصطلحاتهما ويهاجمه لانه اقرب الاشاعرة الى المعتزلة
واستعمالا للعقل والاستدلال ، عند الباقلائي ما وجد الله من تسميات
يجوز اطلاقها عليه وان لم يسم بذلك نفسه دون ان يرد شرع ،
وعند الجبائي لو لم يجوز لنا ان نسمى الله باسم حتى ياذن لنا
لوجب ذلك على الله ، وعند الباقلائي وابن فورك ليس لله أسماء .
بل اسم واحد والباقي تسميات ، الفصل ص ٥٢ ، ص ٥٥ — ٥٧ ،
وعند عبد الله بن كلاب صفات الله ليست باقية ولا غائبة ، ولا قديمة
ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من قوله انه باق ، ومن
حماقات الاشعرية : للناس احوال ومعاني لا معدومة ولا موجودة ،
ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا ازلية ولا
محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهي علم العالم بان له علم ، ووجود
الواجب لوجوده ... هوس قولهم الحق غير الحقيقة ، وهذا ليس في
لغة و شرع . هل الكثر حقيقة وليس بحق ؟ عند الاشعري مع الله أشياء
سواه لم تزل كما لم يزل ، وهذا انطال للتوحيد ، حملهم على
النضال ، ظنهم ان اثبات علم الله وقدرته وعزته وكلامه لا يثبت
الا بهذه الطريقة الملعونة ، لا يجوز تسميته الا بنص ، عند الباقلائي
له خمس عشرة صفة قديمة لم تزل مع الله وهي غير الله وخلاف
الله ، وكل واحدة غير الاخرى وخلاف لسايرها ، وهذا أعظم من
قول النصاري التي جعلت مع الله اثنين ، وقد جعل الباقلائي مع الله
خمس عشرة الها ، الفصل ج ٥ ص ٤٩ — ٥٧ .

الشاهد . واذا كان المعنى صوابا فان التسمية خطأ . واذا كانت النية صحيحة فان النتيجة خاطئة . لم يخلق الله الانسان اذن على صورته ومثاله بل ان الانسان هو الذى سمي الله على صورته ومثاله . فبدلا من ان يكون الله تصورا حديا او فكرة محددة للانسان اصبح الانسان هو التصور الحدى او الفكرة المحددة لله . وبذل ان يكون الاخلاف هو الاساس بين الغائب والشاهد اصبح التماثل هو الاساس . اذا كان الله مريدا بنفسه فان الانسان مريد بارادة او اذا كان الانسان مريدا بارادة فان الله ، لانه اعظم ، مريد بنفسه . كما ان الامر بالشيء لا يدل على كونه مرادا ، والنهى عنه لا يدل على كونه مكروها الا بناء على قياس الغائب على الشاهد (١٩٩) . لم تمنع عقائد الاشاعرة اذن من الوقوع فى التجسيم والتشبيه . ولم يمنعا الاحتراز بقولها « بلا كيف » عن ذلك ، لانه مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الوراء وخطوة

(١٩٩) هذا هو نقد ابن حزم للسمناني الذى يعترف بهذا الاشتراك اللغوى فى الصفات والاسماء بين الله والانسان . فعند السمناني وابن غورك الحدود لا تختلف فى قديم ولا محدث فى تحديدهم لعلم الله الذى يقع تحته علم الله وعلوم الناس . وهو ايضا موقف جهم الذى ادى به الى انكار الصفات احترازا من الاشتراك . وعند السمناني العالم والقادر والمريد من الله ، وخلقته محتاج لهذه الصفات . -وعنده ايضا ان صفات الله لا يختلف فيها الشاهد والغائب . وهذا تصريح على ان الله حال لم يخالفه فيها خلقه . الله اذا لم يكن غنيا بصفاته فهو فقير . الله ليس مريدا لنفسه (النجار ، الجاحظ) لان الواحد منا مريد بارادة ، مساواة الغائب والشاهد . عند السمناني ايضا ان الله حامل لصفاته فى ذاته ، وسمى الله جسما لذلك . اصاب المعنى وأخطأ التسمية . الله مشارك للعالم فى الوجود وفى قيامه بنفسه كقيام الجواهر والاجسام ، وأنه ذو صفات قائمة به ، موجودة بذاته ، موصوف بصفاته من جملة اجسام العالم وجواهره . وهو اذى من المشبهة . معنى قول النبى « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » انها هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجتماع صفات الكمال فيه ، واسجد له ملائكته كما اسجدهم لنفسه وجعل له الامر والنهى على ذريته كما كان الله . ولا يقول السمناني ان الامر بالشيء دال على كونه مرادا قديما كان او محدثا ولا يدل النص على كونه مكروها ، الفصل ج ٥ ص . ٥ - ٥٢ .

الى الخلف ، هروب والعقل اقدام . ان القول بقدم الصفات يؤدى الى القول بأزلية الكلام وبالتالي أزلية القرآن وهو كتاب ، حبر وورق . كما يؤدى الى القبول بأزلية العالم لما كان العالم مخلوقا بالعلم الالهى والارادة الالهية (٢٠٠) . وقد أدى هذا التصور لقدم الصفات الى خطأ اعظم فى تصور قائلون للطبيعة بدعوى الرد على الدهرية والحكماء والثنوية فى القول بحتمية قوانين الطبيعة . وانتهى الامر الى انكار سنن الله فى الكون ورفض العلل المباشرة ، وانكار حرق النار واذابتها وسكر الخمر وشبع الحبز ورى الماء للشجر وبرودة الثلج وشبع الطعام وسقوط الحجر وحلاوة العسل ومرارة الصبر وكان الله خلق ذلك عند اللحم والذوق حتى ولو بدون حواس عندما يكون لقشور العنب رائحة وللحصى والفلك طعم ورائحة وهو حمق أدى الى انكار الطبائع . كما انتهى الامر الى الوقوع فى الاساطير الكونية مثل ان يكون فى الاجرام جسم عظيم يمسكها من ان تهوى ثم افناه وخلق غيره الى ما لا نهاية وانكار قوانين الجاذبية (٢٠١) .

(٢٠٠) عند الباقلانى والسمنانى كلام الله واحد وليس له كلمات كثيرة ، وكان أحد الاشاعرة يطحن المصحف برجله ويقول ليس فيه الا السخام والسواد . والبعض قال « من قال هو الله أحد » عليه اللعنة ! وعند الاشعرية الله لم يزل قائلًا لكل ما خلق أو يخلق فى المستأنف كن الا ان الاشياء لم تكن الا حين كونها مما يدل على ان الاشاعرة قد تالت بأزلية العالم ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ .

(٢٠١) يدافع ابن حزم عن العلية بالنص ضد انكار الباقلانى لها مثل « تطفح وجوههم النار » ، « وانزلنا من السماء ماء . . . » ، « كل مسكر حرام » . . ، قالت الاشاعرة لا حر فى النار ولا فى الثلج برد ولا فى العسل حلاوة ولا فى الصبر مرارة وانما خلق الله ذلك عند اللحم والذوق ، وهذا حمق قادهم الى انكار الطبائع ، وعند الباقلانى لقشور العنب رائحة وللزجاج والحصى طعم ورائحة وللفلك طعم ورائحة ، الله خلق الارض وفيها جسم عظيم يمسكها ان تهوى هابطة ثم افناه وخلق غيره الى ما لا نهاية بلا زمان ، الفصل ج ٥ ص ٦٠ ن ٦٥ .

أما فيما يتعلق بأصل العدل فإن نقد الفقهاء لعقائد الفرقة الناجية إنما يتجه نحو سوء استعمال العقل في تأصيل العقائد وهو أيضا نقد الحكماء لعقائد الاشعرية (٢٠٢) . فالعقل عند الفرقة الناجية لا هو عقل ولا هو نقل . فالحجج العقلية لا نستقيم ، وتأويل النصوص بعيد ، فلا هي أحسنت التأويل ولا هي تركت النصوص على ظاهرها . وقد اقتربت الفرقة الناجية من بعض نظريات العدل عند المعارضة العلنية في الداخل فيما يتعلق بوجود الصلاح والاصلاح واستحالة الظلم والفساد على الله وهو ما يناقض عقائد الاشعرية بأنه لا يجب شيء على الله وبأن القول بالصلاح والاصلاح تكذيب لله وبأن عدم قدرته على اظهار المعجزات على يد كذاب تعجيز لله (٢٠٣) .

وتأخذ السبعيات نصيبا اوفر من نقد الفقهاء للفرقة الناجية خاصة النبوة والايمان والعمل . فبالنسبة للنبوة كان محمد رسول الله في الماضي ، في فترة نبوته وفي حياته ولكنه ليس كذلك اليوم . فالنبوة موقوتة بزمان وظاهرة في عصر لانها تعبر عن تطور الوحي طبقا لتطور الوعي البشرى . وليس السبب طبيعيا ، أن الارواح اعراض تفنى ولا تبقى وقتين . أما الدليل على صدق الرسول فليس اطعمه المائتين والعشرات من صاع شعير (٢٠٤) مرة بعد مرة ، وسقيه الالف والالوف

(٢٠٢) يشابه نقد ابن حزم لعقائد الاشاعرة في « الفصل » نقد ابن رشد لها في « مناهج الادلة » .

(٢٠٣) عند الباقلاني الله لا يجب الفساد لاهل الصلاح ، وهذا تكذيب لله ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ — ٦٥ وعند بعض الاشعرية الله لا يقدر على ظلم أحد ولا على الكذب . وقالت اليهود والنصارى ذلك وأنه لا يقدر اظهار المعجزة على يد كذاب ، وهذا تعجيز يعكس الساحر القادر وكأن قدرة الله تشابه قدرة الساحر ! الفصل ج ٥ ص ٥٦ .

(٢٠٤) عند الاشاعرة والكرامية والجهمية محمد بن عبد الله ليس رسول الله اليوم بل كان رسول الله . وقتل محمود بن

من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، وحنين الجذع ، ومجىء الشجرة ،
وتكلم الذراع ، وشكوى البعير ، ومجىء الذئب وذلك لانه لم يتحد
الناس بذلك ولا توجد آية الا ما تحدى به الكفار فقط . وهى معجزات
بها كثير من الخيال الشعبي وأنماط البيئات الحضارية الاخرى .

وعلى العكس من ذلك وفى مواجهة المعارضة العقلية يكون النظر
فى دلائل الاسلام فرضا ويكون الشك فى صحة النبوة شرط النظر ،
وهما طرفا نقيض اما الخرافة او الشك . فى الاول لا فرق بين النبى
والساحر وفى الثانى لا فرق بين النبى والفيلسوف . وقد يأتى يقين
النبوة من التواتر . اما اعجاز القرآن فانه قد يكون النظم وهو ما
تقول به فرق الامة كلها او القرآن القديم الذى لم ينزل ولم يقرأه أحد
ولم يسمعه أحد ! فكيف يكون هذا المجهول معجزا وكيف يدخل به
الناس التحدى ؟ والقرآن الذى بين دفتى المصحف فانه مقدور عليه .
اقل سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله . اما تقسيم آيات
القرآن وترتيب مواضع السور فمن الناس وليس من الله وبالتالى
ينكر بعض الاشاعرة التوقيف . هو من الاجماع وليس من النبى . ويمكن
قراءة القرآن بالفارسية على خلاف اجماع الامة على قراءته بالعربية .
وعند أحد الاشاعرة خالف كل من فقهاء الامة الاجماع اما فى سجدة
فى قراءة القرآن او فى اعتبار البسبلة جزءا منه أو ابطال القياس مصدرا
من مصادر التشريع (٢٠٥) . اما بالنسبة لشخص النبى فلا يلزمه زكاة

سبكتين بن غورك شيخ الاشعرية لذلك . والسبب أن الارواح
اعراض تثنى ولا تبثى وقتين . وهو ما قاله العلاف ، الفصل ج ٥
ص ٥٨ .

(٢٠٥) اطعمام الرسول المئات والعشرات من صاع شعير مرة بعد
مرة وسقيه الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وحنين
الجذع ومجىء الشجرة وتكلم الذراع وشكوى البعير ومجىء الذئب
ليس من شئ من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لانه لم يتحد

مال لانه اختار أن يكن عبدا والعبد لا زكاة عليه فلم يورث ولم يورث
وخشى العمامة . وقد اختلفت الفرقة الناجية في كون النبي افضل أهل
زمانه حالة ارساله أو ما بعدها حتى موته والناس فيه بين مقصر
ومطول ، بين مخصص ومعهم . وتجاوز الكبائر من الانبياء حاشا الكذب
في البلاغ وقد يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة وجميع المعاصي الصغار
والكبار بما في ذلك قتل النساء وتعريضهن وتفضيذ الضبيان . ولما ازدوج
التصوف بالاشعرية وأصبح كل منهما يدعم الآخر لحساب السلطان ،

الناس بذلك ولا يكون عندهم آية الا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل
ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، النظر في دلائل الاسلام فرض والناظر لابد أن
يكون شاكاً في صحة النبوة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ عند الباقلائي
٧ فرق بين النبي والساحر والمتنبى الا التحدى ، وعند الباقلائي
لا يجب على من سماع القرآن من محمد أن يصادر الى القطع بأن له
آية أو أنه على يده ظهر ومن قبله نجم حتى يسأل النواحي والأطراف
والنقلة . ويتعرف حال المتكلمين فإذا علم صدق ، الفصل ج ٥ ص
٦٦ — ٧٦ ، والاشعري له قولان في اعجاز القرآن : (أ) معجز النظم
كما يقول المسلمون (ب) المعجز الذي لم يفارق الله والذي لم يزل
غير مخلوق ولا نزلنا ولا سمعناه ولا جبريل ولا محمد . أما الذي
نقرأ في المصاحف فليس معجزاً بل مقدور عليه ، الفصل ج ٥ ص
٤٨ — ٤٩ ، عند الباقلائي أقل سوره من القرآن ليست بمعجزة بل
هي مقدور على مثله ، الاعجاز التأليف والتركيب وبالتالي شك
في قدرة الله مثل أبي الهذيل ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ ، وعند الباقلائي
أيضاً تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سوره من الناس لا من
النساء أو الرسول ، الفصل ج ٥ ص ٦٤ ، وعنده أيضاً أن اعجاز
القرآن مما لا يقدر العباد عليه ، وأن يكونوا عاجزين على الحقيقة ،
ووضعت المعجزات قديماً وأن لم يتعلق به عجز ، لا تعجز العرب عن
مثل القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٦٥ — ٦٦ ، وقطع بخلاف الاجماع
باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بأن ترتيب الآيات اجماع ، وعنده
مالك مخالف للاجماع باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بأن ترتيب
الآيات اجماع ، وعنده مالك مخالف للاجماع في سجدة في قراءة
القرآن ، وأن الشافعي مخالف للاجماع في اعتبار باسم الله الرحمن
الرحيم من القرآن ، وأن داود خالف الاجماع في ابطال القياس ، الفصل
ج ٥ ص ٦٩ .

الاول صنعودا الى الله واتحادا به والثانى نزولا من الله وطاعة له ، فقد جعل بعض الصوفية الاشعرية الاولياء افضل من الانبياء والرسل فسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم . وفي الوقت نفسه رأينا انهم يرون الله ويكلمونه ويقذف الله في قلوبهم علما لدنا ! يجالسون الله ويرونه في صورة انسان لحما وعظما ، فرحا وحزنا ، يعيش معهم في الازقة وهم وراءه كمجنون الحارة ! (٢٠٦) وفي امور المعاد تفنى الجنة والنار حتى يبقى الله وحده لا يشاكه احد في صفة البقاء . وتسرى الروح وتنقل من جسم الى آخر كما تنقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر ، فالروح تبعد وتقرب ، تسكن وتتحرك .

(٢٠٦) عند محمد بن عيسى الصوفي الكرامى لا يلزم النبى زكاة مال لانه اختار أن يكون عبدا والعبد لا زكاة عليه . لذلك لم يورث ولا ورث ولكنه خشي العامة ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ — ٤٧ ، وعند الباقلانى والسيهناى اختلف الناس في وجوب كون النبى افضل اهل وقته في حال الرسالة وما بعدها الى حين موته . اوجب ذلك قائلون واسقطه آخرون وهو الصحيح . ويكفرهما ابن حزم لذلك . الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وعند الكرامية والسيهناى والباقلانى تجوز الكبائر من الانبياء حاشا الكذب في البلاغ . ومنهم من يجيز ذلك ايضا ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ ، لولا دلالة العقل عن العصمة في البلاغ لما كان معصوما ، جواز كفره بعد الرسالة وجهي المعاصى . اجاز ابن غورك صفار المعاصى فقط (قتل النساء وتعريضهن وتفخيد الصبيان) ، ومنع ابن مجاهد البصرى ذلك تماما ، الفصل ج ٥ ص ٦٧ — ٦٨ ، شنع قوم لا نعرف فرقتهم (الصوفية) بأن في الاولياء من هم افضل من جميع الانبياء والرسل ، وسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم وادعوا رؤية الله وكلامه ، وقذف الله في قلوبهم علما . وعند ابن شمعون لله مائة اسم ، مائة وستة وثلاثون حرفا ليس منها من حروف الهجاء شىء الا واحدا فقط . وبذلك الواحد يصل اهل المقامات الى الحق ويجالسون الله ، ويرى ابو شعيب جسم ربه في صورة انسان ، لحم ودم ، يفرح ويحزن ، يرضى ويضيق ، يمشى في الازقة في صورة مجنون تبسه صبيان الحارة ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

تعود الحياة الى « عجب الذنب » ، منه خلق ومنه يعود من جديد (٢٠٧) .

ويظهر موضوع الايمان والعمل أكثر من الامامة وبه كل نقائص الصلة بين الايمان والعمل . فقد يكون الايمان قولاً وقراراً باللسان فحسب أو تصديقاً بالوجدان فقط أو معرفة نظرية صرفة أو عملاً أهوج لا يستند نظراً . فالإيمان ليس معرفة فقط ، وإن كفر فرعون وإبليس لم ينشأ من نقص في المعرفة . ولا يمكن أن يكون الايمان عقداً بالقلب فقط وتصديقاً بالوجدان بلا تقيّة وإن عني الاوثان أو التزم باليهودية أو النصرانية وعبد الصليب وأعلن التثليث والا ففيم الايمان وكيف يتخارج في قول أو فعل ؟ ولا يمكن أن يكون الايمان بالقول وحده وإن اعتقد الكفر بقلبه وإن تكون له الجنة ، فالقول ما هو الا دليل على الوجدان ، والوجدان تصديق للمعرفة . والكل يتخارج في الفعل . ولا يكفي أن يكون الايمان فعلاً ظاهرياً بالاسلام وتكذيباً باللسان بلا تقيّة فالقول تعبير عن معرفة وتصديق . ولا يمكن اخراج الفعل من الايمان حتى لا تضر مع الايمان سيئة ولا تنفع مع الكفر طاعة . ولماذا لا تقبل التوبة إذا ما استوفيت شروطها من الندم على ما فات وترك الزلة في الحال وعقد العزم على عدم العودة لها في المستقبل وتكفي في ذلك معصية واحدة دون كلها ؟ ولماذا لا يغفر الله الصغائر بارتكاب الكبائر ؟ فإذا ما تم اقتران المعرفة بالتصديق بالقول بالفعل ظهر الايمان الكامل المؤدى الى الجنة بالضرورة دون ما كسر لقانون الاستحقاق ، فالبدائية الحسنة تؤدي الى النهاية

(٢٠٧) عند الجهمية الجنة والنار تفنيان ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ ، وعند الباقراني الروح تنتقل من جسم الى آخر (التناسخ) ، ويقول السمناني بنقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر وانتقال روح الميت اليه . توصف الروح بالقرب والبعد والسكون والحركة فذلك محمول على أقل جزء من الميت واعادة الحياة اليه في عجب الذنب لقول الرسول « كل بني آدم يأكله التراب الا عجب الذنب » ، منه خلق وفيه يركب » ، وهو ما يرفضه ابي حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٨ .

٥٦

م ٣٥ — الايمان والعمل — الامامة

الحسنة دون ما تدخل في علم الله أو ارادته (٢٠٨) . وفي موضوع
الامامة يشترط البعض ان يكون الامام افضل اهل زمانه ويجوز البعض
الآخر وجود امامين في وقت واحد . وفي العيالات لا يجوز البعض تنفيذ
حكم شرعى اجتهدى في نازلة بعد الانتقال الى نازلة اخرى بينما يحرم
البعض الآخر ذبائح اهل الكتاب ويخطأ فريق ثالث حروب الردة ويرى
الصواب في الرجوع (٢٠٩) .

(٢٠٨) عند بعض الاشاعرة كفر ابليس لنقصه في المعرفة ،
الفصل ج ٥ ص ٤٧ — ٤٨ ، ومن شنع المرجئة ان الايمان عقود
بالقلب وان اعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعن الاوثان او لزم اليهودية
او النصرانية في دار الاسلام وعبد الصليب واعلن التثليث في دار
الاسلام ومات على ذلك فهو مؤمن من اهل الجنة . وهو ايضا
موقف جهم بن صفوان بخراسان والاشعري ببغداد والبصرة وصقلية
والقيروان والاندلس ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند طائفة اخرى من
الكرامية من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معا ، الفصل ج ٥
ص ٤٦ — ٤٧ (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس) ، عند
بعض الاشاعرة ان شئتم من اظهر الاسلام وكذب باللسان بلا تقية
لما كان دليل على ان في قلبه كفرا ، عند مقاتل بن سليمان من المرجئة
لا يضر مع الايمان سيئة ولا ينفع مع الكفر حسنة ، الفصل ج ٥
ص ٤٦ — ٤٧ (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس) ، عند
ترك الصلاة ، تضيق الزكاة . .) ثم تاب عن بعضها فان توبته
لا تقبل ، وهو ايضا قول الباقلاني والسمناني وأبى هاشم الجبائي ،
عند الباقلاني عن السمناني ان الله لا يغفر الصفائر باجتنب الكبائر ،
وينكر الصفائر ، الفصل ج ٥ ص ٦١ ، عند هشام الفوطي المسلم
المخلص بالقلب واللسان والمجتهد في الاعمال ولكن الله يعلم أنه
يموت كافرا والكافر الذي يسجد للنار أو الصليب أو اليهودى والنصرانى
المكذب للرسل الا ان الله يعلم أنه يموت مؤمنا فهو مؤمن . ويلزمهم
ان من كان حبيبا ثم عاش حتى شاخ أنه لم يكن عند الله الا شيخا ،
الفصل ج ٥ ص ٦١ .

(٢٠٩) يشترط السمناني ان يكون الامام افضل اهل زمانه ،
الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وتجيز الكرامية امامين في وقت واحد ، الفصل
ج ٥ ص ٤٧ ، ويرى الباقلاني أنه اذا نزل بالعامى النازلة وسأل أفقه

وغيرق المعارضة بأنواعها هى فى الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحا لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها . وبالتالى لا تفهم العقائد الا من خلال المعارك السياسية . وكان سلاح التكفير فى ايدى السلطة وخصومها سلاحا سياسيا مستترا وراء الدين فى مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم . ولا فرق بين فرقة ناجية وفرق ضاللة ، كلها سواء . وما كفرته الفرقة الناجية هى نفسها وقعت فيه واتاها الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هى عقائد الفرق الضاللة . ومن أعلى من الفقهاء سلطة فى مجتمع دينى أو سياسى يقوم على الدين ؟ لقد تبارت جميعها فى الكلام وتركت الفتوح ، وشقت وحدة الامة وزرعت الاحتاد واشعلت الفتن فيها ، وسفكت الدماء باسم العقيدة ، كل منهم يدافع عن اله السماء ويترك اله الارض . وجرى الحكم منجرهم وراء المذاهب النظرية فتحوّلت السلطة السياسية الى حكم بين المذاهب ، وأصبح السيف هو الفيلصل بين الاقلام . لا فرق اذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة بين فرقة السلطان وفرق المعارضة فى ضياع جهد الامة فيما لا يفيد تأكيدا لاغتراب الناس عن مواقفهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم . وان لجوء الفقهاء الى النص الخام اقرب الى العودة الى منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومناهات العقول . ومع ذلك يظل هو أيضا سلاحا متبادلا بين الفقهاء ، فقهاء الامة وفقهاء السلطان (٢١٠) .

أهل بلده ففرض له حكما . فإذا نزلت به ثانية لم يجز له أن يعمل بالاولى بل يسأل ثانية ذلك الفقيه أو غيره الى ما لا نهالة ، ويحرم البعض ذبائح أهل الكتاب ، ويكفر البعض الآخر أبى بكر فى قتال الردة والصواب الرجوع ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

(٢١٠) ان جميع فرق الضلالة لم يجر الله على ايديهم خيرا ولا فتح بهم من بلاد الكفر قرية ولا رفع للاسلام راية ومازالوا يسعون فى قلب

رابعاً : من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة .

إذا كان تاريخ الفرق قد دخل كملحق للإمامة وتذييل لها في بعض مصنفات العقائد فإنه هو الموضوع الرئيسى في معظم مقدمات مصنفات الفرق (٢١١) . تبدأ المقدمات ببيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه ، وكيف تحولت الوحدة الاولى الى كثرة ، وكيف تشعبت الامسة الى فرق ، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد الى ذاتية الاهواء والمصالح وكان علم الكلام الغرض منه هو اعادة الرق والعودة من التفرق الى الوحدة ، ومن الهوى الى العقل ، ومن المصلحة الى الفكر ، ومن الذاتية الى الموضوعية (٢١٢) .

والوحدة الاولى هى وحدة الجماعة التى وحدها الوحي لأول مرة .

نظام المسلمين ويفرقون كلمة المؤمنين ، ويسلمون السيف على أهل الدين ، ويسلمون فى الأرض مفسدين . أما الخوارج والشيعية فاهرم فى هذا أشهر من أن يكلف ذكره ما توصلت اليه الباطنية الى كيد الاسلام واخراج الضعفاء منه الى الكفر الا على السنة والشيعية . وأما المرجئة فكذلك الا أن الحارث بن سريح خرج بزعمه منكراً للجور ثم لحق بالترك فقادهم الى أرض الاسلام فنهب الديار وهتك الاستار . والمعتزلة فى سبيل ذلك الا أنه بتقليد بعضهم المعتصم والواثق جهلاً وظن أنهم على شيء وكانت للمعتصم فتوحات محمود كبابل والمازيار وغيرهم . فإله الله أيها المسلمون تحصنوا بدينكم ونحن نمنع لكم بعون الله ذلك الكلام . لذلك ألزموا القرآن وسنن رسول الله وما مضى عليه الصحابة والتابعين وأصحاب الحديث عصر عصر الذين طلبوا الأثر فلزموا الأثر ودعوا كل محدثة فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار ، الفصل ج ٥ ص ٧٠ .

(٢١١) مصنفات الفرق مثل « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، « التنبيه والرد » للملطى الشافعى ، « التمهيد » للباقلانى ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « الملل والنحل » للشهرستانى ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازى .

(٢١٢) مقالات ج ١ ص ٣٤ — ٦٤ .

فهى اذن ليست فقط وحدة الفكر بل وحدة الامة . ووحدة الامة فى وحدة فكرها وهو الوحي . ولما كان الفكر ما هو الاعمل قبل ان يتحقق تعنى وحدة الامة وحدة الفكر والعمل على السواء (٢١٣) . ولا يكفى ان تؤمن الامة باحدى مراحل الوحي ، نبوة بعينها ، بل بالوحي الشامل فى كافة مراحلها حتى ختم النبوة وتحقيقها فى التاريخ . ولا تكون وحدة الامة فى وحدة العمل الرمزي المثل فى ممارسة الطقوس والشعائر لان العمل اوسع من ذلك بكثير ، عمل مباشر ، فكر يتحقق (٢١٤) . وحدة العمل الرمزي تعبير عن وحدة الفكر والعمل فى الواقع العريض ، وليس العمل المتوقع على ذاته المنفصل عن الواقع . كما ان وحدة الفكر ليست وحدة العقائد المنفصلة عن الواقع بل هى وحدة المقاصد والغايات التى تتحقق فى الواقع كأنظمة مثالية تعبر عن طبيعته وكماله (٢١٥) .

والتفرق ليس هو الخلاف حول المسائل العملية بل هو التفرق

(٢١٣) يرى أبو القاسم الكعبى فى مقالاته أن قول القائل « أمة الاسلام » تقع على كل مقر لنبوة محمد ، وأن كل ما جاء به حق كائننا قوله بعد ذلك ما كان . ويرفض البغدادى هذا التعريف لاعتراف المسيحية من يهود أصبهان والموشكانية بنبوة محمد ولكنهم زعموا أنه بعث إلى العرب لا إلى بنى اسرائيل ، الشرق ص ١٢ — ١٣ .

(٢١٤) قال البعض ان ملة الاسلام أمر واقع على كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة المنصوبة بمكة . فقد رضى بعض فقهاء الحجاز هذا القول وانكره أصحاب الراى لما روى عن أبى حنيفة أنه صحيح ايمان من أقر بوجوب الصلاة الى الكعبة كما لا يصححون ايمان من شك فى وجوب الصلاة الى الكعبة ، الفرق ص ١٣ .

(٢١٥) والصحيح عنديا ان أمة الاسلام تجمع المقرين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفى التشبيه عنه وبنبوة محمد ورسالته الى الكافة وبتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة اليها . فكل من أقر بذلك كله ولم يشبهه ببسطة تؤدى الى الكفر فهو السننى الموحد ، الفرق ص ١٣ .

في المسائل النظرية . المسائل العملية الخالصة ادخل في علم الفقه وفي علم أصول الفقه منها في علم أصول الدين . قد تثير بعض المسائل العملية اشكالات نظرية وتكون بداية لاتجاه كلامي كما هو الحال في موضوع الامامة والتي أصبحت عنوانا لفرقة بأكملها ومثل موضوعات الايمان والعمل والكفر والطاعة والمعضية والتي كانت مسائل عملية برزت في الفتنة لتحديد سلوك الناس ثم نشأت حولها فرق بأكملها (٢١٦) . والفرق الفقهية التي تدور خلافاتها حول المسائل العملية لا تدخل تحت أية فكرة موجهة سواء تلك التي تشير ايجابا أم سلبا الى الفرق أو الى أحدها بالنجاة أو الهلاك . ففى المسائل العملية كل الطول صواب ما دام يبذل فيها الجهد أو يكون أحدها صوابا والآخر خطأ دون تعيين . وإذا عين الخطأ فلا يعنى ذلك الضلال ويكون الصواب هو النجاة بل يعنى الاجتهاد في كلتا الحالتين ، ويظل الأمر ظنيا نظريا وإن كان يقينيا عمليا . وقد يتغير ذلك من فرد الى آخر ، ومن عصر الى عصر ، ومن مكان الى مكان . فالمسائل العملية قائمة على تعدد الحقائق على المستوى النظرى . ولا فرق بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه

(٢١٦) من المسائل العملية الخالصة الخلاف في وصية النبي ، وموت النبي ، ودفن النبي ، وتجهيز جيش أمية ، وقتال مانع الزكاة ، وأمر فذك ، وجمع القرآن ، الملل ج ١ ص ٢٦ — ٣٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٤ — ٣٨ ، ومن المسائل العملية أيضا ميراث الجد مع الأخوة والأخوات ، ميراث الأخوات مع الأب والأم أو مع الأب ، مقالات ج ١ ص ٣٧ ، الفرق ص ١٤ — ١٧ ، ومن المسائل العملية ذات الطابع النظرى وما يحيط بها من خلاف حول عثمان وقتلته والخلاف بين على وأصحاب الجمل وعلى وأهل صفين (طلحة والزبير) وعلى معاوية ، والخلاف بين الأشعرى وعمرو بن العاص . ومن المسائل النظرية ذات الطابع العملى الخلاف حول القسرية والاستطاعة أيام معبد الجهنى ، والخلاف حول الخوارج والبروافض والرجئة والخلاف بين واصل والحسن البصرى ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٦٤ ، وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة فهى اجتهادية كما قيل كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وأدامة مناهج الدين ، الملل ج ١ ص ٢٥ — ٢٦ .

فى الجمع بين الفرق او المدارس المختلفة . صحيح ان التفرق فى اصول الدين اخطر منه فى اصول الفقه لانه تفرق على الاصول النظرية الا ان التفرق فى اصول الفقه يدل على تفرد الواقع وعلى تكيف فهم الوحي حسب الزمان والمكان . لا يوجد حساب نظرى واحد فى علم اصول الفقه فالحل مصيب (٢١٧) . وقد يرجع التفرق على الاصول النظرية ايضا الى مواقف عملية ، الموقع من السلطة ، اصول السلطان ام اصول المعارضة ولكنها فى كل الاحوال تظل اصولا نظرية .

١ — اصول التفرق والوحدة .

هل التفرق والوحدة طبيعيان ام ان لهما اصولا يردان اليها ؟ وهل هذه الاصول جغرافية طبيعية ام قومية حضارية ام عقائدية مذهبية ؟ وماذا تعنى الفاظ الدين والملة والحنيفية والشرعة والمنهاج والسنة والجماعة ؟

١ — هل التفرق جغرافى طبيعى ؟ قد ينقسم الناس جغرافيا حسب الاقاليم وتتحدد طبائعهم واهزجتهم بل وافكارهم حسب طبيعة كل اقليم . وفى الجغرافيا القديمة لما كانت الاقاليم سبعة فالامم سبعة . وقد ينقسم الناس حسب الاتجاهات الاربعة ، ويحدد كل اتجاه سلوك الناس

(٢١٧) وقد علم كل ذى عقل من اصحاب المقالات المنسوبة الى الاسلام ان النبى لم يرد بالتفرق المذمومة التى هى من اهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا فى فروع الفقه مع اتفاقهم على اصول الدين لان المسلمين فيما اختلفوا فيه من فروع الحلال والحرام على قولين : أحدهما قول من يرى تصويب المجتهدين كهم فى فروع الفقه ، وفرق الفقه كلهم عندهم مصيبون . والثانى قول من يرى فى كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه وتخطئه الباقيين من غير تضليل منه للمخطئ .
فيه ، الفرق ص ٩ — ١٠ .

وطبائسهم وآراءهم بل ودياناتهم ونحلهم (٢١٨) . والحقيقة أن هذه القسمة جغرافية خالصة لا تبدأ من الوجدى ومن تشعبه وتحوله الى فرق بتدخل الموقف الانسانى وتكوينه الاجتماعى وصراعاته السياسية . ليس الشعور الانسانى شعورا طبيعيا بمعنى أنه محدد بالمكان . فمع أن الشعور محمول فى المكان الا أنه مستقل عنه . ومع أن الشعور وجود فى البدن والبدن يتحرك فى العالم ، والعالم يتفاوت فى المناخ نظرا لبعده اجزائه عن الشمس أو قربها منها الا أن الشعور مستقل وإن المناخ وان حدد اسلوب الحياة المادى الا أنه لا يحدد ماهية الشعور المستقلة .

ب — هل التفرق قومى حضارى ؟ فإذا صعدنا درجة أعلى تحول التقسيم من المستوى الجغرافى الطبيعى الى المستوى القومى الحضارى . فكل قوم خصائص تظهر فى حضارته طبقا للجنس والمزاج والتكوين النفسى . فإذا كانت كبار الامم اربعة العرب والعجم والروم والهند فانها تنقسم الى طبيعتين رئيسيتين . الاولى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية كما هو الحال عند العرب والهند . وهى الطبيعة الاقرب الى المثال الذى يظهر فى الماهيات فى الطبيعة أم فى الروح ، فى العالم أم فى الله ، فى الفلسفة أو الدين . والثانية تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية كما هو الحال عند العجم والروم . وهى الطبيعة الاقرب الى الواقع والتى يظهر فيها العلم الكمى كما هو الحال فى العلم الطبيعى . وهو الاختلاف بين الشرق

(٢١٨) من الناس من قسم أهل العالم بحسب الاقاليم السبعة وأعطى أهل كل اقليم حظا من اختلاف الطبائع والانفس التى تبدل عليها الالوان والالسن . ومنهم من قسمهم بحسب الاقطار الاربعة التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع ، الملل ج ١ ص ٥ .

الفنان والغرب العالم (٢١٩) . وعلى فرض صحة هذا التقسيم فان هذا الحصر غير جامع لكل الشعوب . فأين شعوب الصين واليابان وبقاى أمم آسيا ؟ وأين شعوب أفريقيا ان كانت الامم فى أمريكا اللاتينية ما زالت مجهولة فى العالم القديم ؟ وأين شعوب مصر والشام وما بين النهرين والعبرانيون القدماء ؟ وهل يشتمل الروم اليونان وبقاى شعوب الغرب ؟ وهل يمكن تصنيف شعوب الارض كلها لهاتين الطبيعتين ام ان هناك طبائع أخرى ؟ الا توجد شعوب كاملة تجمع بين الطبيعتين ؟ وهل القسمة الى الطبيعتين حكم واقع ام حكم قيمة ؟ هل يفضل العرب والهند العجم والروم ؟ الا يوجد تمايز بين العرب والهند او بين العجم والروم على الرغم من اشتراك كل منها فى نفس الطبيعة والمزاج ؟ وكيف يفسر انتشار الاسلام بين العجم وهم من طبيعة مخالفة للعرب أكثر من انتشاره بين الروم وهم من طبيعة مشابهة للعجم ؟ ولماذا لم ينتشر الاسلام فى أرجاء الهند قاطبة وهى تشارك العرب فى التكوين والمزاج . هل يعنى ذلك أن رسالة الاسلام تتجه شرقا ؟ والحقيقة أن الشعور الانسانى غير مرتبط بالجنس أو اللسان أو التاريخ أو الحضارة المشتركة . وان كان نسبيا مرتبطا بلغته واستعاراته وتشبيهاته ومقولاته ونظراته للعالم الا أنه يستطيع أن يفارقها ويصبح شعورا فكريا عاما يتجاوز القوميات ويتعالى على الاجناس . هذا فضلا عما فى الاحكام على الحضارات من مخاطر وعدم دقة وتميز . وخصائص الشعوب تنشأ من سلوك حضارى فى لحظة معينة من تطورها فى التاريخ دون أن تكون أبدية تمس جوهر الشعور أو تحكم على ماهيته . ولا يقتصر شوم

(٢١٩) ومنهم من قسمهم بحسب الامم فقال : كبار الامم أربعة : العرب والعجم والروم والهند . ثم زواج بين أمة وأمة فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية . والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية . الملل ج ١ ص ٥ - ٦ .

أو قومان على طبيعة واحدة بل توجد الطبيعتان معاً عند كل قوم وينشأ التياران المثالي والواقعي ، الروحي والمادى ، العقلى والحسى ، الصوفى والعلمى . فهذان بعدان للشعور الإنسانى والشعور الحضارى على السواء . قد يغلب أحدهما على الآخر فى فترة زمنية معينة نتيجة لتطوره فى التاريخ ولكن لا يوجد حكم عام شامل على الحضارة بأنها كذلك ، أحادية الطرف الى الابد . وقد يتداخل البعدان بطريقة غير سوية فيتحول العقلى الى عاطفى وانفعالى وهوائى وذاتى وغيبى وحسى وكفى وجسمى يعبر عن ضنك وضيق واختناق ولهث . وبالتالي تفسد الطبيعة وتكون فى حاجة الى وحي يعيدها الى ثورتها ويحقق كمالها .

ج - التفرق العقائدى المذهبى . والحقيقة أن البشر يختلفون فيما بينهم طبقاً للعقائد والمذاهب أى طبقاً للديانات والاهواء . الفكر هو سبب التفرد والتنوع والتخصص والتمييز . الشعور اذن ليس هو الشعور القومى بل هو الشعور الفكرى الذى يجمع العقائد والمذاهب ، الاديان والفلسفات . تحديد ماهية الشعور من فكرة تحديد ما هوى لا مادى ، مثالى لا موقفى ، فالفكر ماهية الشعور . البشر اذن ملل ونحل ، اهل ديانات واهل اهواء (٢٢٠) . ولكل قسم طبيعة . الاول مستفيد مطيع وقد يكون مقلداً فتضيع الاستفادة . والثانى مستبد برأيه مبتدع وقد يكون مستنبطاً برأيه فيضيع الاستبداد . الاول يؤمن بالنبوءات والشرائع والثانى لا يؤمن الا بالعقل وبأحكامه (٢٢١) . وهذا التقسيم قائم فى

(٢٢٠) ومنهم من قسم بحسب الآراء والمذاهب ، وذلك غرضنا من تأليف هذا الكتاب . وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الاولى الى اهل الديانات والملل واهل الاهواء والنحل . فأرباب الديانات مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين واهل الاهواء والآراء مثل الفلاسفة والذهرية والصائبة وعبدة الكواكب والوثان والبراهمة ، الملل ج ١ ص ٦ .

(٢٢١) ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو

الحقيقة على فكرة موجهة من النصوص الدينية ، الاتباع أم الابداع ، التقليد أم التجديد . فالشعور إما آخذ أو معطى ، قابل أو رافض مستفيد أو مفيد ، متعلم أو معلم . فالنبي والفيلسوف صنوان ، والنبوة والفلسفة شقيقتان رضيعتان ، والفعل جامع بين الاثنين . وكما لا تنتهى الفلسفة بالضرورة الى انكار كذلك لا ينتهى الدين بالضرورة الى طاعة . ويمكن للفلسفة ان تكون تقليدا ويمكن للدين ان يكون ثورة . لا يتعلق الامر بالدين والفلسفة كميدانين ولكن يتعلق بمنهجين وموقعين يظهران فى الدين والفلسفة والعلم والفن والحياة .

ولما كان لكل دين كتاب وهو مقياس من داخل الحضارة لانها قامت على كتاب فقد تنقسم الديانات الى اربع فرق . الاولى ديانات كتاب منزل محقق مثل اليهودية والنصرانية والاسلام . لذلك دخل النقد

قولنا ان اهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الى اهل الديانات واهل الاهواء . فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو قال قولاً فلما ان يكون فيه مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة ، والمطيع هو المدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفى الخبر عن النبي عليه السلام « ما شئى امرؤ عن مشورة ولا سعاد باستبداد رأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهبا اتفاقيا بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيقلد منه دون أن يتفكر فى حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه فحينئذ لا يكون مستفيدا لانه ما حصل على فائدة ولا اتبع الاستاذ على بصيرة وبقين الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم فليعتبروا . ربما يكون المستبد برأيه مستبداً مما استفادته على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لانه حصل العلم بقوة تلك الفائدة « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ركن عظيم فلا تغفل . فالمستبدون بالرأى مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة الصابئة والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع واحكام امرية بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، والمستفيدون هم القائلون بالنبوات ومن قال بالاحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس ، الملل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ .

التاريخي للكتب المقدسة جزءا من علم اصول الدين للتحقق من الصحة التاريخية للكتاب (٢٢٢) . والثانية ديانات شبيهة كتاب مثل المجوسية والمناوية مما يدل على اعتبار خاص لهذين الدينين واعتبار المجوس مثل اهل الكتاب وأن الذي يجمع بين الوحي المنزل ونبوة أخرى هو الكتاب المقدس في ملة . فالكتب اذن كثيرة . والثالثة ديانات حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئين الاوائل . وتنتقل بطريق شفاهي ، ويكون التراث الشفاهي مصدر سلطة مثل التراث المدون . والرابعة ديانات ليس لها كتاب ولا شبيهة كتاب ولا حدود واحكام مثل المذاهب الفلسفية والوثنية وعبادة الكواكب والبرهمانية . وهنا تدخل الفلسفة كقسم في الدين ولا يعترف لها بكتاب مقدس لان الفلسفة لا تقديس فيها . والوثنية وعبادة الكواكب دين الطبيعة ، والبرهمانية دين العقل وكلاهما لا يحتاجان الى كتاب (٢٢٣) . ويؤخذ كل دين من مصادره الاولى اى من الكتاب المقدس عند الملة فهو اوثق المصادر خاصة اذا كان صحيحا تاريخيا وأبعدها عن التأويلات والتفريعات والاضافات اللاحقة (٢٢٤) .

ولما كان التفرق العقائدي المنهجي عام لكل الشعوب ، وكان الاسلام احد الديانات وله مذاهب وله كتاب ، قد تبدأ الفرق غير الاسلامية أولا ثم تأتى الفرق الاسلامية بعدها تبعا للتطور الزماني لرؤية تطوّر

(٢٢٢) هذا ما يفعل خاصة ابن حزم في « الفصل » .

(٢٢٣) مذاهب اهل العالم من ارباب الديانات والملل واهل الاهواء والنحل من الفرق الاسلامية وغيرهم . فمن له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى ومن له شبيهة كتاب مثل المجوس والمناوية . ومن له حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئة الاولى ، ومن ليس له كتاب ولا حدود واحكام شرعية مثل الفلاسفة الاولى والدهرية وعبادة الكواكب والاولئان والبراهمة ، الملل ج ١ ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢٢٤) نذكر اربابها وأصحابها ونقل ماخذها ومصادرها عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحها بعد الوقوف على مناهجها والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها ، الملل ج ١ ص ٥٤ .

الوحي واكتمال الوعي البشرى . وقد تبدأ الفرق الإسلامية أولا ثم تاتى الفرق غير الإسلامية على أساس أن البناء يظهر التطور والنهاية تشير البداية . قد يبدأ بالديانات العامة أولا ثم يتم احصاء الفرق الإسلامية ثانيا وقد يبدأ عرض الفرق الإسلامية أولا ثم يأتى احصاء الديانات الأخرى ثانيا . الاول ترتيب زمانى تاريخى والثانى ترتيب موضوعى مذهبى . بالطريقة الاولى تذكر الفرق الكلامية فى معرض تاريخ الأديان العام وكأنها فرق أهل الإسلام قبل أن يبدأ عالم الكلام فى عرض مادته حسب الموضوعات . فالاديان هى الملل والفرق الإسلامية هى النحل . الملل هى الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والإسلام والاهواء كالمذاهب الفلسفية والنحل كالديانات التاريخية الخالصة (٢٢٥) . وعندما توضع المادة الكلامية فى اطار تاريخ الأديان المقارن وتظهر الفرق فى اطار تاريخ الأديان العام يقوم التصنيف على نظرية فى الحقيقة وهى أن الحقيقة موجودة يمكن معرفتها . وهى حقيقة واحدة كاملة فى مقابل حقائق متعددة ناقصة . ويقوم الايمان بالوحي من حيث المبدأ على حقيقة واحدة موجودة وكاملة يمكن معرفتها والوصول اليها . وتعادل نظرية الحقيقة هذه نظرية العلم فى مصنفات العقائد فيشار الى الموقف السوفسطائى سواء الشك المطلق أو الشك النسبى ، وتثبت الحقائق والعلوم (٢٢٦) .

(٢٢٥) . الطريقة الاولى اتبعها ابن حزم فى « الفصل » والقاضى عبد الجبار فى « المغنى » ، والملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » إلا أن الجزء الاول والثانى عن اليهود والنصارى مفقود ، يقول ابن حزم « اذ قد اكملنا بعون الله الكلام فى الملل فلنبدا بحول الله عز وجل فى ذكر نحل أهل الإسلام وافتراقهم فيها وايراد ما شغب به شاغب منهم وفيما يخلط فيه من نحلته وايراد البراهين الضرورية على ايضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا فى الملل » الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، لذلك يسمى ابن حزم مؤلفه « الفصل فى الملل والاهواء والنحل » .

(٢٢٦) رؤساء الفرق المخالفة لدين الإسلام ست . ثم تفرق من هذه الفرق الست على فرق . ويصنف ابن حزم الفرق كلها

والطريقة الثانية تذكر الفرق غير الاسلامية كاحدى الفرق الاسلامية .
وهنا يصبح علم اصول الدين هو الاصل وتاريخ الاديان هو الفرع (٢٢٧) .
ولا يخلو مصنف كلامى من اشارة الى الديانات الاخرى وقرشها حتى في
المصنفات المتأخرة التى بوبت حسب موضوعات العلم والتى تجاوزت تاريخ
الفرق المحض ومن ثم أصبح موضوع تاريخ الاديان أو تطور الوحي من
موضوعات علم الكلام يدخل فى التوحيد (٢٢٨) . وأحيانا تدخل فرق غير
كلامية ضمن الفرق الكلامية . وهنا يبدو علم الكلام وكأنه تاريخ الفكر
الدينى داخل الحضارة وليس فقط تاريخا للفرق الكلامية التى تكون
مادة علم الكلام (٢٢٩) . وقد يصنف علماء الكلام فى مقالات الديانات

فى ست هى : (١) مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية (ب) مثبتو
الحقائق الا أن العالم لم يزل وأنه لا يحدث له ولا مدبر وهم الدهرية
(ج) مثبتو الحقائق الا أن العالم لم يزل وأن له مدبرا لم يزل (د) مثبتو
الحقائق الا أن العالم لم يزل وأنه يحدث له مدبران لم يزالا
أو أنهم أكثر من واحد واختلافهم فى العدد ه — مثبتو الحقائق وأن
العالم يحدث وأن له خالقا واحد لم يزل الا أنهم أبطلوا النبوات كلها
(و) مثبتو الحقائق وبأن العالم يحدث وأن له خالقا واحدا لم يزل
وأثبتوا النبوات كلها الا أنهم خالفوا بعضها ، الفصل ج ١ ص ٣ ،
الاصول ص ٦ — ٧ .

(٢٢٧) وهى الطريقة التى تتبعها الشهورستاني فى « الملل
والنحل » .

(٢٢٨) يجعل الرازى الفرق الذين هم خارجون على الاسلام
بالحقيقة وبالاسم ضمن الفرقة العاشرة من مجموع الفرق العشرة .
اعتقادات ص ٨٢ — ٨٤ ، ويتضح ذلك من عنوانه « اعتقادات فرق
المسلمين والمشركين » .

(٢٢٩) وذلك مثل الباقلانى فى « التمهيد » حين يتحدث عن الصابئة
والمناوية والمجوس والنصارى واليهود فى معرض الحديث عن
التوحيد . وكذلك القاضى عبد الجبار فى « المغنى » فى الفرق غير
الاسلامية فى معرض الحديث عن الواحد ، المغنى ، الجزء الرابع ،
الفرق غير الاسلامية .

الآخري دون ذكر للفرق الإسلامية . وفي هذه الحالة يكون عالم الكلام
عالم تاريخ أديان خالص لحضارات وديانات أخرى (٢٣٠) .

وقد يتعدى تصنيف الفرق الخارجية على الإسلام إلى إخراج فرق
إسلامية نشأت داخل الحضارة الإسلامية مثل بعض النظريات الفلسفية
في قدم العالم وقدم الزمان والمكان وأزلية النفس وتدبير الفلك . فعلم
الكلام هنا يشمل كل الفرق الخارجية عن الإسلام سواء كانت من
حضارة أخرى أو من داخل الحضارة خارج علم الكلام في الفلسفة أو
التصوف . فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام وليس تاريخاً لعلم الكلام
بوجه خاص من ملل وأهواء ونحل . وفي المقابل قد تدخل فرق غير
إسلامية تمثل حضارات وافدة ضمن الفرق الإسلامية لأنها أصبحت
مهيئة داخل الحضارة الإسلامية ولم تعد وافدة عليها أما لأن لها ممثلين
أو لأن الاتجاه ظهر تلقائياً في الحضارة الإسلامية بمساعدة الاتجاه
المماثل في الحضارات الوافدة أو بدون مساعدتها . ومما يساعد على إدخال
هذه الفرق ضمن الفرق الكلامية الرغبة في إكمال عدد الفرق في التاريخ
الموجه (٢٣١) . وقد يكون التاريخ المذهبي تاريخاً داخلياً محضاً للحضارة

(٢٣٠) وذلك مثل الأشعرى في مقالات غير الإسلاميين الذي
يذكره ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول صريح المعقول » ج ١
ص ٩١ ، أو المسعودي في المقالات في أصول الديانات الذي يذكره
في مروج الذهب أو البيروني في « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل
أو مردولة » .

(٢٣١) يذكر الملطي الشافعي خمس فرق من الزنادقة . المعطلة .
والمائنية ، والمزدكية ، والعبدكية ، والروحانية . فالمعطلة
هم الدهريون ، وهم موجودون داخل الحضارة الإسلامية وخارجها .
والعبدكية إحدى فرق الشيعة تقول بالامام . والروحانية تمثلها
اتجاهات الصوفية أو ما يضادها إذ أنها ست فرق : الروحانية
الذين يركزون على الروح ، والفكرية الذين يتأملون بالفكر ، وأصحاب
الخلعة الذين يغلب عليهم حب الله فيسقطون الشرائع ، وأصحاب
تصغير النفس الذين يروضون النفس حتى تبلغ الغاية ثم يحرق

دون ذكر أية حضارات مجاورة دخيلة . وفي هذه الحالة يكون التاريخ موجهًا بحديث الفرقة الناجية (٢٣٢) .

د — تحديد المصطلحات . إذا كان التفرق عقائديًا مذهبيا فالأولى تحديد مصطلحات الدين ، والملة ، والحنيفية ، والشرعة ، والمنهاج ، والسنة ، والمجاعة ، والاسلام (٢٣٣) . فالدين هو الامتثال . والامتثال هو التعبير عن الطبيعة بالفكر . ولا يعنى ذلك الطاعة والانقياد فذلك ما تعاني منه الأمة حاليا في علاقتها بالسلطان بل هو رفض كل ما يعارض الطبيعة والحرية والعقل ، هذا الرفض الناشئ من الامتثال للفكر وإدراك الهوة بين الطبيعة والمثال . ليس الدين هو الجزاء لان فعل الخير ، العمل الصالح ، مستقل عن الجزاء والعقاب ولكن في طبيعة الفعل جزاءه ، وجزاؤه أثره وفاعليته . فعل الخير يعطى خيرا ، ويحدث في هذا العالم من حياة الفاعل أو يكون كامنا فيظهر في الاجيال التالية ويظل موجهًا للحضارة . وإذا كان الدين يعنى الحساب فان الحساب على الفعل يكون ذاتيا ، بمراجعة داخلية . أما الحساب الخارجى فعادة ما يكون

لهم التمتع بما يشاؤون ، والذين يستصغرون الدنيا ويأتون بما شاءوا من ملذات استصغارا لها حتى لا يشغل القلب بها ثم الزاهدون في الحرام الآتون والمتمتعون بالحلال ، التنبيه ص ٩١ — ٩٥ ، ويقسم الأشعرى الفرق الى اثنتى عشرة فرقة . ويعتبر الصوفية فرقة كلامية يسميها العامة مرة وقوم ينتحلون النسك مرة أخرى ، مقالات ج ١ ص ٦٥ ، ص ٣١٩ ، ويدخل البغدادي الحلاجية اتباع أبي الفيث الحلاج ضمن فرق الحلوية ، الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ، ويذكر الرازى الصوفية كفرقة شامنة من فرق عشر ، اعتقادات ص ٧٢ — ٧٥ .

(٢٣٢) وهذا ما يفعله البغدادي في « الفرق بين الفرق » .

(٢٣٣) الدين ، والملة ، والشرعة ، والمنهاج ، والاسلام ، والحنيفية ، والسنة ، والجماعة فانها عبارات وردت في التنزيل ، ولكل واحدة منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لفة واصطلاحا ، المل ج ١ ص ٥٦ .

مصدرا للخوف والتخفى وبالتالي مصدرا للارهاب والنفاق لا فارق في ذلك بين حساب الله وحساب السلطان . والحساب ليس بالضرورة حساب الآخر للذات أى حساب الدولة للمواطنين بل حساب الذات للآخر ، حساب المواطنين للدولة من خلال الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة . واذا كان الدين يعنى التعبد فان التعبد ليس الايمان بحركات رمزية تكشف عن الصلة بين الانسان والله بل القيام بأفعال مباشرة في العالم تؤثر في الناس وتحدد مسار العلاقات الاجتماعية . واذا كان الدين في النهاية وضعاً يسبق العقول باختيارها الى ما هو خير لهم بالذات فان هذا الوضع يتفق مع الطبيعة البشرية الحرة العاقلة ويؤكددها ويساعدها على الازدهار والكمال (٢٣٤) .

ويتحول الدين الى ملة لان الامتثال جماعى . الدين هو الذى يعطى الهوية للجماعة ويحولها الى جماعة فكرية . لا يوجد فكر دون جماعة ولا يوجد دين بلا أمة ، ولا يوجد مذهب فكرى دون شعب لانه لا يوجد وحى بلا تاريخ . وصف الدين هو وصف للملة ، وتحليل الدين هو تحليل لحال الامة (٢٣٥) . والملة هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة . ويضادها الخروج على طريق العقل والطبيعة .

(٢٣٤) معنى الدين الطاعة والانقياد ، وقد يرد بمعنى الجزاء ، وقد يرد بمعنى الحساب . فالمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم الثناء والمعاد ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، الدين ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب . وعرفوه بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات أى احكام وضعها الله تعالى للعبادة باعثة الى الخير الذاتى وهى السعادة الابدية ، الاتحاف ص ١٣ — ١٤ .

(٢٣٥) ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من بنى جنسه فى اقامة معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التمانع والتعاون حتى يحفظ بالتمانع ما هو ليس له فصورة الاجتماع على هذه الهيئة هى الملة ، الملل ج ١ ص ٥٧ .

والامة جماعة مثالية ، حققت وحدة الفكر واستقلال الشعور وتدرك نظام الطبيعة ، الامة فكر نمطى ، والفكر جماعة مثالية تمنع من التشتت الفكرى والحضارى وتحرص على الوحدة المثالية بين الفكر والجماعة ، بين الوحى والتاريخ . وتتوالى الملل حسب قانون الجمع بين الاضداد وجدل التاريخ والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع . عرف آدم الاسماء كلها وعلم نوح معانيها ثم تحقق ابراهيم من كليهما . الامة المثالية اذن هى التى تجمع بين الاسماء المعانى والواقع ، بين الالفاظ والدلالات والاشياء دون تبعض للاسماء وتحولها الى شقشقات لفظية وضمور للمعنى وتحولها الى ثوابت وغياب للوقائع والاشياء (٢٣٦) .

واذا تحول الدين الى ملة فان الملة تتحول الى منهج للجماعة . وباتحاد الفكر بالجماعة يظهر التشريع ، وهو تنظيم الفكر للجماعة وتوجيهه لسلوكها وتخطيطه لحياتها . وقد تطورت الشرائع كما تطور الفكر وتطورت الجماعة ، واكتملت بظهور الجماعة المثالية . فالتشريعات تنبع من الفكر وتقوم عليه وتعبر عن واقع دفاعا عن مصالح الجماعة (٢٣٧) . فاذا تم الاتفاق على المنهاج نشأت الجماعة الفكرية المذهبية . الجماعة هى ممثلة الفكر فى التاريخ وتحوله الى شريعة ونظم . ولما كانت الشريعة منزلة نفى تطور الوحى فى التاريخ جاء التنزيل أولا ثم التأويل ثانيا ثم الجمع

(٢٣٦) الملة الكبرى هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السيحة التى تقابل الصبوة تقابل التضاد وابتدأت من نوح . وقيل خص آدم بالاسماء ونوح بمعانى تلك الاسماء وابراهيم بالجمع بينهما ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٣٧) الطريق الخاص الذى يوصل الى هذه الهيئة هو المنهاج والشريعة والسنة ، والحدود والاحكام ابتدأت من آدم وشيث وادريس وضمت الشرائع والملل والمنهاج والسنن بأكملها وانتمها حسنا وجمالا بمحمد ، والاتفاق على تلك السنة الجماعة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

بين التنزيل والتأويل ثالثا . وهو منهج الامة المثالية التى جمعت بين الفكر والجماعة . التنزيل بلا تأويل صورية وفراغ ، والتأويل بلا تنزيل مضمون عاطفى بلا صورة وروح طاهرة بلا بدن ، والجمع بين التنزيل والتأويل هو ايجاد الوحدة بين الصورة والمضمون ، بين الروح والبدن ، بين المثال والواقع . ويكون ذلك فى التاريخ جمعا بين القديم والجديد ، بين الماضى والحاضر . التنزيل بلا تأويل جهود ، والتأويل بلا تنزيل هو (٢٣٨) .

والاديان كلها مراحل مختلفة لدين واحد اكتمل فى آخر مرحلة . كل مرحلة تثبت المرحلة الاولى وتكملها . فاذا اكتمل الوحي انتهت النبوة ، واستقل العقل ، وتحررت الارادة ، واكتملت الفطرة ، وثبتت الحقيقة ، ووضح المثال . اصبح الوحي تاريخا والفكر واقعا ، فالواقع دليل الفكر ، والفكر دليل الحق . ووقع الوحي لا يستلزم بالضرورة البحث عن مصدر مشخص للوحي ولا حتى شخص النبى . فالوحي واقع فى التاريخ ويتطور معه افقيا وليس علاقة رأسية بين شخصين . والبرهان على صدقه متضمن فيه وليس خارجا عنه ، طبيعة الفكر نفسها المطابقة للواقع ، للفطرة والطبيعة ، والشامل لكل التجارب البشرية النمطية . موضوعية الوحي وشموله مقياسان لصدقه . الدليل ملازم له لا هو سابق له ولا لاحق عليه . السابق ارهاص على ضرورة ظهور الفكر ، واللاحق تحقيق لمسار الفكر واثبات لواقعته . لا تستلزم النبوة فى آخر مراحلها اثبات صدقها بآية خارجة عنها . آياتها الوحيدة من داخلها كفكر مطابق للواقع ، وهذا الواقع هو التجربة الانسانية الشاملة وماهياتها وقوانين التاريخ . فالتوحيد هو جوهر الدين ، وما أتى به الانبياء منذ آدم حتى محمد . وبمجرد تحقيق غاية الوحي ، استقلال الوعى الانسانى ، عقلا وارادة ، يقف تطوره وتنتهى النبوة ، ويتوقف تطور التاريخ فى الاصول ويبقى تطوره فى الفروع والتى يمكن للاجتهاد أن يجد لها تشريعاتها ويستنبط لها احكامها .

(٢٣٨) ثم خص موسى بالتنزيل ، وخص عيسى بالتأويل ، وخص المصطفى بالجمع بينهما على ملة ابراهيم ، الملل ج ١ ص ٥٨ .

ويكون التاريخ حيثئذ دون مراحل وكان التاريخ يخضع نفسه للخلود ويمحي عنه طابع الزمان (٢٣٩) .

وإذا كانت الفرق اسلامية على وجه الخصوص فماذا يعنى الاسلام ؟ وهنا تأتى الفكرة الموجهة لتحديد الفرق بين الاسلام والايمان والاحسان ، الاول بداية والثانى وسط والثالث كمال . الاول عمل باللسان (قول) والثانى عمل بالقلب (تصديق) والثالث عمل بالجوارح (فعل) . الاول العبادات والثانى العقائد والثالث المعاملات . ولكن ليست العبادة أيضا بالقلب وبالجوارح فتشمل العقائد والمعاملات ؟ وفى آخر مرحلة من مراحل الوحي يكون الوحي امكانية تحقيق من خلال طاقة الانسان . ولما كانت الطاقة قولا ووجدانا ووعملا كان القول هو الاعلان عنه ، والوجدان تمثله ، والفعل تحقيقه . ليس الاسلام اذن هو مجرد الخضوع والانقياد بالمعنى الشائع دون تمييز بين الله والسلطان بل هو تعبير عن الطاقة الانسانية ، بالقول باللسان والعمل بالجوارح ، بالكلمة والفعل . الاسلام اذن اقرب الى الشهادة باللسان وباليدين . فاذ كان الخارج قيذا وقهرا ورضوخا للامر الواقع فان الاسلام يكون ثورة وتحررا وغضبا ورفضاً وتمردا . وتبدأ العقائد المتأخرة من الايمان وتعرفه بأنه الاستسلام والانقياد وتجعل مضمونه اما الغيبيات او العبادات او الحدود دون

(٢٣٩) ... ثم كيفية التقرير الاول والتكميل بالتقرير الثانى بحيث يكون مصدقا كل واحد بين يديه من الشرائع الماضية والسنن السالفة تقديرا للامن على الخلق وتوقيفا للدين على الفطرة . فمن خاصية النبوة الا يشاركهم فيها غيرهم . وقد قيل ان الله عز وجل أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقته على دينه وبدينه على وحدانيته ... ولن يتصور وضع الملة وشرع الشريعة الا بوضع شارع يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه وربما تكون الآية متضمنة فى نفس الدعوى وربما تكون ملازمة منه وربما تكون متأخرة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٩ ، والتوحيد جاء به كل نبي من لدن آدم الى يوم القيامة ، التحفة ص ١٢ — ١٣ ، وقد جاءت به جميع الرسل من آدم حتى محمد ، الحصون ص ٥ .

فكر أو فعل ، ودون حق أو طلب . ويفرغ الايمان من أى مضبون اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى يربط المؤمن فردا وجماعة بمصالحه وحياته ويجعله قادرا على الدفاع عن حقوقه وليس فقط مطالبته بتحقيق واجباته (٢٤٠) . وبهذا المعنى ، الاسلام كاستسلام ، يشار الى الفرقة الناجية ، فرقة السلطان (٢٤١) .

(٢٤٠) الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق . الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن القدر خير وشره من الله كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن بين المجاهدة والمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدءا ، والايمان وسط ، والاحسان كمال . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجى والهايك ، الملال ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الاسلام هو الخضوع والانقياد باطنا وظاهرا لما جاء به الرسول وعلم مجيئه بالضرورة أى يقينا ، اعلم ان الايمان الذى كلف الله به عباده وجعل جزاءه دخول الجنة والنجاة من النار هو تصديق سيدنا محمد فيما علم مجيئه بالضرورة أى اعتقاد صدقه اعتقادا جازما فيما جاء به عن الله وعلم مجيئه به يقينا مع الادعان القلبي لذلك . وذلك مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر واقتراض الصلاة وبقيّة العبادات الاسلامية من الزكاة والصيام والحج على المستطيع وتحريم قتل النفس المعصومة ظلما والزنا وامثال ذلك ، فكل من الايمان والاسلام المنجيين لا ينفك عن الآخر . فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان المصدق ذلك التصديق للرسول لابد أن يكون خاضعا لما جاء به والخاضع هذا الخضوع لابد أن يكون مصدقا لذلك التصديق ، ثم ان النطق بالشهادتين شرط لازم لاجراء الاحكام الدنيوية على المؤمن (المناكحة ، الصلاة خلفه وعليه ، الدفن . . .) فاذا لم ينطق بهذا القدر كالخرس أو مات عقب ايمان قلبه فهو مؤمن ناج . ولكنه ان امتنع عن النطق بهما عنادا بعد أن عرض عليه فهو كافر ولا عبرة بتصديق القلب ، الحصون ص ٦ .

(٢٤١) قد يرد الاسلام وقريته الاحسان وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملال ج ١ ص ٦١ .

٢ - من الوحدة الى التفرق .

تصف الفرقة الناجية تاريخ الفكر البشرى بل وتاريخ الانسانية ذاتها كمسار من الوحدة الى التفرق ، من الطاعة الى العصيان ، من الخير الى الشر وبالتالي تتم ادانة التاريخ والزمان والتطور وادانة كل جهد بشرى وقضاء على التعددية . ولا سبيل الى صلاح العالم ونجاة البشرية الا بالعودة من جديد من التفرق الى الوحدة ، من العصيان الى الطاعة ، ومن الشر الى الخير . ومرة يتم هذا الوصف بصورة فنية شعيرية رمزية عن طريق رفض الشيطان السجود لآدم قياسا للنار على الطين ، وهو قياس كمي خاطيء يغفل الكيف ، ومرة اخرى ، وهو الهدف من هذا الوصف ، عن طريق وصف مسار علم اصول الدين على انه انتقال من النقل الى العقل وبالتالي يضل كما ضل الشيطان من قبل . الامة اذن لها بدايتان ، الاولى قياس الشيطان والثانى اعمال العقل ! وكلاهما شر ، الاول اذى الى الطرد من الجنة والثانى اذى الى الفرق الضالة !

١ - التاريخ الرمزي . يبدأ التاريخ ، عند الفرقة الناجية ، بصورة

فنية اقرب الى الشعر منها الى العلم ، وادنى الى الخيال منها الى الواقع . توحي بأن التفرق والتشتت حدثا في البداية لاول مرة منذ الخليفة قبل أن يقع للمرة الثانية في التاريخ الانساني بعد ظهور الوحي . فالتاريخ له بدايتان الاولى بداية الخليفة والثانية اكتمال الوحي ووحدة الفكر . البداية الاولى افتراضية خالصة تعتمد على التاريخ الشعري او على التفسير الفني للنصوص الدينية للحصول على دلالة مشابهة للبداية الثانية وكان التاريخ يعود كما بدأ . ولا يقتصر الامر على الدلالة الشعيرية بل يفسر النص الفني على انه يحتوى على وقائع حدثت بالفعل . حدث التشتت الاول في البداية بأعمال الراى والقياس ، وذلك بمقابلة الراى بالنص او مقابلة الهوى بالامر اعمالا للعقل واثباتا

للحرية (٢٤٢) . والتاريخ الشعري القائم على الصور الفنية أفضل استعمالا من التاريخ الأسطوري الا اذا فهمت الاسطورة كصورة فنية . فلفظ الاسطورة يعنى فى التراث وفى أصل الوحى الخرافة بالتعارض مع الواقع فى حين أن لفظ الشعر والتخييل الفاظ تراثية وكذلك الحال مع لفظى الصورة الشعرية وانتمائهما الى الثقافة الادبية المعاصرة (٢٤٣) . وتعتمد هذه البداية الشعرية مع الكتب المقدسة الاخرى القائمة على

(٢٤٢) هذه هى حكاية ابليس ورفض السجود لآدم ونقاشته مع الله . ويذكرها الشوبرتاني فى التوراة والانجيل والقرآن للدلالة على صفتها الكونية السابقة على الاديان الثلاثة . ويضع على لسان ابليس اسئلة سبعة تدل على أنه يمثل الاتجاه الاعتزالي والله تعالى — يمثل الاتجاه الاشعري ! فالمعتزلة يشاركون ابليس فى اعمال الراى والاشاعرة يشاركون الله تعالى — فى الدفاع عن النص . وهذه الاسئلة هى : (أ) اذا كان الله يعلم مسبقا ما يصدر عن ابليس فلم خلقه ؟ وهو سؤال عن الغائية التى يثبتها المعتزلة وينكرها الاشاعرة (ب) اذا كان الله قد خلق ابليس على ارادته فلم كلفه بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف وهو سؤال عن الحرية التى تثبتها المعتزلة وتنكرها الاشاعرة . ويرجع كلاهما الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق (ج) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتكليف فلم أمره بالسجود ؟ وهو تأكيد للعبث الذى تثبته الاشاعرة وتنكره المعتزلة (د) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتكليف ورفض السجود فلماذا لعن فى حين أنه لم يقل لا أسجد الا لله . وهو سؤال يؤكد على الاعتراض على الله كتهمة من الاشاعرة الى المعتزلة وهو فى الحقيقة يكشف عن تنزيه الله عند المعتزلة (هـ) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتكليف ورفض السجود ولعن فلماذا أدخل الجنة ووسوس لآدم ؟ وهو سؤال عن المعاد . (و) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم فلماذا سلطه على اولاده ؟ وهو سؤال عن المسؤولية (ز) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم وسلطه على اولاده فلماذا استمهل ؟ وهذا سؤال عن الزمان والتاريخ والحياة كرسالة ، الملل ج ١ ص ١٥ — ٢٣ .

(٢٤٣) ذكر لفظ « أساطير » فى القرآن تسع مرات « ان هذا الا أساطير الاولين » بمعنى سلبى فى مقابل التنزيل والآية والوعد ، الخرافة فى مقابل الواقع .

عقائد السقوط والطرْد والحرمان كوقامع وحوادث تاريخية وليس فقط كصور شعرية . ونظرا لاعتماد الفرقة الناجية على التفسير بالماثور فقد دخلت كثير من الاسرائيليات لتأصيل عقائدها وهى الصورة الشعرية نفسها الموجودة فى حضارات أخرى وتفسر لا على أنها صراع العقل مع النقل وصراع المضوعية مع الذاتية ، وصراع الحرية مع القدرية بل على أنها تنقل أخبارا عن وقامع العصيان والحرمان والطرْد والخطيئة والسقوط (٢٤٤) .

وتضع الصورة الشعرية شبهات سبعة (٢٤٥) تفيد بأن الموقف الانسانى شبهة وأن السؤال عنها يوقع لا محالة فى تناقض ، وهى الشبهات نفسها التى يقوم عليها علم الكلام . تمثل الفرق الهالكة وفى مقدمتها المعارضة العلنية من الداخل اختيار الشيطان نظرا لاعتمادها على العقل وتمثل الفرقة الناجية ، فرقة السلطان ، اختيار الله نظرا لاعتمادها على النقل . الشبهة الاولى تشير الى معارض العلم المطلق مع الخلق باعتباره مصيرا وتاريخا محددا فى العلم ومع ذلك مرهون بحرية الارادة الانسانية . واذا كانت الفرقة الناجية تأخذ صف العلم الالهى وتضحى

(٢٤٤) وتلك الشبهات (شبهات ابليس) مسطورة فى شرح الانجيل الاربعى ، انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى مذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود . هذا الذى ذكرته مذكور فى التوراة ومسطور فى الانجيل على الوجه الذى ذكرته ، الملل ص ١٥ ، ص ١٨ .

(٢٤٥) ان المعلوم الذى لا مرأى فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم فانها وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ومن وساوسه نشأت شبهاته ، ولا يجوز أن تعدد شبهات فرق الزيغ والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبادات وتباينت الطرق فانها بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور ، وقال المتأخر من ذريته كما قال المتقدم أنا خير من هذا الذى هو مهين . وكذلك تعقبنا احوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاقوال المتأخرين . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم فتشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به ... الملل ج ١ ص ١٨ — ٢٠ .

بالخلق الانسانى فان الفرق الهالكة خاصة المعارضة العلنية من الداخل تأخذ جانب الحرية الانسانية وتضحى بالعلم المسبق . فاذا كان القياس هو المزايدة فى الايمان امام العامة وفى اعين السلطان ، كان الاختيار لعقائد الفرقة الناجية ! والحقيقة أن العلم المطلق لا يمنع من تقرير مصير الانسان لذاته لان العلم المطلق علم حقيقى أى أنه مطابق للواقع لا بمعنى أنه يفعل مباشرة بل بمعنى أنه يفعل من خلال الفعل الانسانى . وهذا لا يعنى أن العلم المطلق خامل غير مؤثر بل بمعنى أن الانسانية لا تتحقق الا بالفعل فى التاريخ . العلم مسار التاريخ أو فكر العمل أو نظرية السلوك اذا ما بعد العلم عن التشخيص الذاتى كصفة لذات مشخص . والشبهة الثانية تشير الى التعارض بين خلق الانسان على ارادة الله وبين تكليفه على ارادة الانسان الخاصة . فاذا أخذت الفرقة الناجية الاختيار الاول فان الهالكة تأخذ الاختيار الثانى . ليس فضل الله على الانسان عظيمها امام السلطان وفى اعين العامة ؟ والحقيقة أن التكليف اثبات لغاية الانسان ودعوته وأن الحياة الانسانية أساسا هى تحقيق الرسالة . ولا يتم هذا التحقيق وفقا لارادة مسبقة فالارادة المطلقة هى ارادة التاريخ وقوانينه ومساره التى تتحقق بالفعل الانسانى الفردى والجماعى على السواء . وبالتالي تتعد الارادة المطلقة عن التشخيص الذاتى الخارجى وتعود الى أصلها كقانون عام لمسار التاريخ أو كنمط للتحقيق والتكليف ليس مضادا للحرية وليس مانعا لها بل هو موجه لها يعطيها أساسها النظرى ومسارها المختار . والشبهة الثالثة عن أمر الشيطان بالسجود لآدم وعصيان الشيطان لله بطبيعة الحال تختار فيها فرقة السلطان الطاعة لله وتنفيذ الاوامر بينما تختار الفرق الهالكة العصيان ورفض السجود لاحد الا لله حتى ولو كان ذلك عصيان لاوامر الله . واختيار الفرقة الناجية يرضاه السلطان ويتعلق اذواق العامة ايمانهم الاجتماعى بالله . ومن ذا الذى يرفض اوامر الله واوامر السلطان ؟ والحقيقة أن الانسان هو القيمة الاولى فى الحياة على رأس سلم القيم وله يخضع كل شىء فى الطبيعة . وكل فعل فى التاريخ يقاس بمدى تحقيقه لهذه القيمة . فرفض السجود لآدم هو رفض للاعتراف

بالإنسان كقيمة مطلقة . وإن السجود للإنسان وليس السجود لله
لهو تنفيذ للأمر الإلهي وتحقيق لارادته . والشبهة الرابعة تحتوى على
الحكم بادانة كل من لا يعترف بالإنسان كقيمة أولى حتى ولو كان السبب
فى عدم الاعتراف التشدد بالايمان والمزايدة فيه بدعوى عدم السجود
الا لله . الإنسان قيمة فى أعلى سلم القيم . وقد تتنازل قيم أخرى
أعلى منه حتى الفكر المطلق ليعلن أن الإنسان قيمة أولى . وهو بهذا
الاعلان والاعتراف يثبت اطلاقيته . فلا اطلاقية تثبت الا باثبات الإنسان
كقيمة أولى . والشبهة الخامسة انه بالرغم من لعن الشيطان واصدار
حكم عليه بالادانة ففسد دخل الجنة ووسوس للإنسان . ولا يعنى ذلك
أن كل ما يأتى للإنسان من أفكار فانها من وسوسة الشيطان كما تقول
الفرقة الناجية وكما يريد السلطان بل تعنى أن الاعتراف بالإنسان
كقيمة أولى ليس مجرد اعتراف نظرى بل هو جهد عملى يتحقق بالفعل
وكان الاعتراف النظرى يحتاج الى اعتراف آخر عملى بدفاع الإنسان
عن وضعه كقيمة أولى والدخول فى صراع مع كل القوى التى تنكر عليه
هذا الحق . فالإنسان ليس امكانية محدودة ذات اتجاه واحد بل هو
امكانية تحقق سلبا أم ايجابا . هو امكانية تحقق فى مواقف تتخللها
عقبات لان وجود العقبة ضرورة لتحقيق الامكانية وحشد الطاقات النظرية
والعملية . وقد تكون الموانع ذاتية مثل الاهواء والانفعالات . وقد
تكون موضوعية مثل الاوضاع الاجتماعية والسياسية . فالمانع ضرورة
لتخطيته والعقبة شرط لتذليلها . والشبهة السادسة عن وسوسة
الشيطان ليس فقط لأدم بل لأولاده تنمق أذواق العامة عن براءة الاطفال
وعدم مسؤوليتهم عن غوايات الآباء . والحقيقة أن الإنسان هو الإنسان
فى كل زمان ومكان . بناؤه واحد ، وشعوره واحد ، وموقفه فى العالم
واحد ، لا فرق بين أب وابن أو بين أسلاف وأحفاد . كل انسان
مسؤول عن نفسه من حيث هو انسان وليس من حيث هو ابن لآب .
والشبهة السابعة والاخيرة عن السبب فى الاستهمال والنظرة فانها
تقوم أيضا على المزايدة فى الايمان وافتراس تدخل الله لهزيمة الشيطان
دفاعا عن الإنسان وحرصا له من الوقوع فى الغواية وانكار دور الإنسان

والزمن وحركة التاريخ . والحقيقة ان الزمان قد اعطى للانسان ليفعل فيه ، كما اعطى له التاريخ ميدانا للعمل . فلا نهاية بلا بداية ، ولا خاتمة بلا مشروع . الانسان حياته ، وحياته تاريخه ، وتاريخه سلوكه ، وسلوكه تحقيق لغاية ، وغايته رسالته ، ورسالته مصيره .

وطبقا لهذا التاريخ المعبر عنه بالصورة الفنية تؤول الوقائع الحالية حسب الفكر المسبق على ما هو معروف في تاريخ الاديان باسم تنميط الوقائع . فأسئلة الفرق الكلامية كلها لا تخرج عن الاسئلة الاولى التى سألها ابلّيس ، ويكون التاريخ حينئذ عودا على بدء ، ومعيدا لنفسه (٢٤٦) . والحقيقة انه اذا كان هذا الوصف يعنى الانحدار والسقوط والتشتت والتفرق أى اذا كان وصفا سلبيّا كان جددا للواقع وايقافا لحركة التاريخ ، والغناء لعمل الفكر البشرى ، وقضاء على الحضارة . اما اذا كان هذا الوصف يشير الى حركة ايجابية تظهر فيها أنماط الفكر فى كل زمان ومكان ودون حركة دورية ودون ادانة للتاريخ كان وصفا واقعيّا يثبت الحركة والزمان والتاريخ . فالتقابل بين العقل والهوى ، بين الموضوعية والذاتية ، بين الخارج والداخل ، بين الامر وال تلقائية ، بين التسليم والرفض ، تقابل يعبر عن الموقف الانسانى العام فى كل زمان ومكان باضافة بعض النضج فى التجربة البشرية اثر تراكم التجارب والاستفادة منها . ثم تتحول البداية الزمانية الافتراضية الاولى فى الصورة الفنية فى اول العالم الى بداية زمانية فعلية ساعة ظهور الوحي وعلان النبوة . ويبدو التفسير النمطى للوقائع أيضا . فكل ما وقع من حوادث التاريخ وقعت أنماطه فى الجيل الاول . ويصعب تغيير التاريخ دون نمط . ولذلك يكون تطور التاريخ فى بنائه ، ويكون ماضيه فى حاضره ، وحاضره ماضيه . يتم تفسير

(٢٤٦) تنميط الوقائع أو تفسير الوقائع الحالية طبقا لأنماط سابقة وكأنها تحقيق لنبؤتها معروف فى تاريخ الاديان والدراسات المعاصرة حول الكتب المقدسة باسم Stcréotype .

الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر . فالشعور الانساني واحد ، والموقف من الحياة واحد . فلا تاريخ بلا شعور ولا شعور بلا تاريخ (٢٤٧) .

وفي كلتا الحالتين ، البداية الاولى والبداية الثانية يظهر الدرس المستفاد وهو أن الانتقال من الوحدة الى التشتت عمل من أعمال العقل أو بتعبير أدق نقص في العقل وتحكم بالهوى وتأويل للنصوص واعمال للجهد وكان السؤال عن العلة جريمة تستحق العقاب ، وكان عقل الانسان قاصرا عن فهم الاسباب بل ولا يجوز للانسان ان يتساءل وإن يستدرك (٢٤٨) . تعنى البداية الاولى أن الايمان بالتوحيد يقتضى التسليم وأن أى استفهام بعد الايمان يدل على عدم صدق الايمان مع أن ابراهيم سأل حتى يطمئن قلبه واستجيب لسؤاله . فالسؤال

(٢٤٧) في بيان أول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها ومن مظهرها . وكما قررنا أن الشبهات التي في آخر الزمان هي بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان كذلك يمكن أن يقرر في زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة أن شبهات أمته في آخر فاشئة من شبهات خصماء أول زمانه من الكفار والمنافقين وأكثرها من المنافقين وأن خفى علينا ذلك في الأمم السالفة لتمادى الزمان فلم يخف في هذه الأمة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي ، الملل ج ١ ص ٢٣ .

(٢٤٨) وأنت ترجع في أمرك كله الى عقلك الفاسد ورايك الاعرج فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان . أنت يا جاهل قد ضارعت قولك قول ابليس حين قاس ... فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان . ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك أصلح تعتمد عليه إلا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب ... وأيضا فتأويلك القرآن على غير تأويله ، وقولك فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذي هو أولى بك ، وقولك في حجتك روى فلان وفلان فأنت ضال مضل تركت السواد الاعظم وتركت طريق المواضحة ... فإله الله في نفسك ! انتبه ، ودع ما يريبك لما لا يريبك ، ولا تتبع هواك فليس على وجه الأرض شخص يعدل عن السنة والجماعة والألفة إلا كان متبعا لهواه ناقصا لعقله خارجا من العلم والتعارف . فالزم للحق ترشدا ... التنبيه ص ١١ - ١٢ .

والاستفسار والاستدراك نزوع انساني لا يجحد (٢٤٩) . كما نشأت
الشبهات في أول الزمان من اعمال العقل فانها نشأت أيضا في أول
ظهور الوحي وعلان النبوة من اعمال العقل والسؤال والرغبة في
المعرفة والقياس والبحث عن العلة . فكل اعمال للعقل خروج على
النبوة ، وكل سؤال انحراف عنها . فالخوارج هم العقلاء والعقلاء
هم الخوارج ! ان السؤال ليس شبهة بل هو خلق حضارى وبداية
لتحدى الواقع وتنظيره بالفكر . والاستدراك ليس هدما بل هو عثور
على تصور متناسق للعالم حتى يشعر الإنسان بوثام معرفي مع الطبيعة
يستطيع بعده من السيطرة على قوانينها وتسخيرها لصالحه . ومادام
التفسير خلقا انسانيا يعبر عن وجود الانسان في موقف فانه يكون معبرا
بالضرورة عن هذا الموقف الذى يتدخل فيه الهوى والانفعال والمصلحة .
ويكون السؤال : هل هذا الهوى ذاتي أم موضوعي ؟ هل هذه المصلحة
فردية أم جماعية ؟ وبالإجابة على ذلك يتحول الوحي الى حضارة ،
والنبوة الى تاريخ . وهذا كله ليس سلبا بل ايجاب ، وليس نقصا
بل كمال ، وليس سقوطا بل رفع ، وليس طردا أو حرمانا بل تكليف
وحرية (٢٥٠) . ان تحويل العالم الطبيعي الى عالم مدرك ليس نقيا

(٢٤٩) انك في تسليمتك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق
ولا مخلص اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بلم فانسى
الله الذى لا اله الا انا لا تسأل عما أفعل والخلق مسؤول ، الملل
ج ١ ص ١٨ (وهو ما أثير أخيرا في مجلس الشعب المصرى حين حاول
مفتيه السلطان تطبيق هذه الآية الخاصة بالله على الحاكم واعتراض
فرق المعارضة عليه) .

(٢٥٠) فلم يخف في هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات
منافى زمن النبى اذ لم يرضوا بحكمه فيها كان يأمر وينهى
وشرعوا فيها لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسألوا عما منعوا من
الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيها لا يجوز الجدل
فيه . فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيا . او ليس
ذلك قولا بتحسين العقل وتبنيحه وحكما بالهوى في مقابلة النص
واستكبارا على الامر بقياس العقل . . . وتصريح بالقدر . . . وتصريح
بالجبر . . . صارت الاعتراضات كالبدور وظهر منها الشبهات كالزروع ،
الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٥ .

للوحى بل هو تمثل للوحى كعرفة قبل استعماله كموجه للسلوك وتأصيله
كبناء نظرى مثالى للعالم . فالوحى لا يتحدث بنفسه بل يعطيه الانسان
اتساقه العقلى ويكتشف أساسه النظرى . والانسان ليس آلة تؤمر
فتطيع بل هو امكانيات للفهم والتمثل وقدرات للسلوك القائم على
البواعث وامكانية حركة تلقائية تعبر عن طبيعته المثالية . أوامر الوحى
ليست قواهر وزواجر وموانع وروادع بل موجهات للسلوك ، وبواعث
للفعل ، تثبيت لغاية ، وتأسيس لنظر ، وازدهار لطبيعة ، واكتمال
لموقف .

وبعيد التاريخ نفسه ، ويدور الشعور فى التاريخ ، ويخرج علم
الكلام فى بداية ثلاثة نائسا عن اعمال العقل فى النص . ولما كان العقل
صورة للجهد الانسانى فقد يكون اقرب الى الهوى او الراى او المصلحة
او سوء النية او النفاق . ولما كان العقل اعور اى لا يرى الا من جانب
واحد نشأت الفرق ، كل منها يعبر عن جانب ، وكلها نتيجة اعمال
العقل ! فهل هذه صورة العقل ؟ الا يوجد عقل بديهى لا دخل فيه
للهمى ؟ هل العقل سبب للسقوط والانحدار ام سبب للتطور والازدهار ؟
ويقوم حكم العقل على القياس . ويعنى القياس بالضرورة التماثل بين
شبهين وهو قياس الشبه . ومن ثم يؤدى القياس الى قياس الغائب
على الشاهد مما يؤدى بدوره الى التقصير فى حق الغائب والغلو
فى حق الشاهد اى انزال الغائب الى مستوى الشاهد ورفع الشاهد
الى مستوى الغائب . فالقياس يقلل المسافة بين المثالى والواقعى حتى
يتم الغاؤها كلية فى النهاية . وهى حقيقة معرفية تعبر عن الموقف
الانسانى فى ادراكه لنفسه وللعالم . فهو يعبر عن الغائب بالشاهد
ان كان يريد الواقع والعمل والتاريخ . ويعبر عن الشاهد بالغائب
ان كان الشاهد متازما يريد دفعه الى المثال ولو التعبير عنه بالتمنى .
وقياس العلة كقياس الشبه محاولة للسيطرة على العالم واخضاعه
بعد فهمه وتخليه . هو قياس يبحث عن سبب الوجود ومن أجل
اكتشاف قوانين الطبيعة حتى يسير الانسان معها ، يستمد منها قوته

ويوحدوها مع قواها . قامت المعارضة السرية في الداخل بالحكم على الخالق في الخلق وانتهت الى الفلو . وقامت المعارضة العلنية في الداخل بالحكم على الخلق في الخالق وانتهت الى التقصير . الاولى حلولية الصفات والثانية مشبهة الافعال . الاولى تشبه الخالق بالخلق والثانية تشبه الخلق بالخالق (٢٥١) .

وترد بعض الحركات الاصلاحية الحديثة الاعتبار لهذا المسار الطبيعي من الوحدة الى التعدد باعتبار أنه من صنع العقل والتفسير والتأويل لفهم النص وتعقيل العقيدة . فانفصام الوحدة وتحولها الى فرق وشعب ليس ظاهرة سلبية تدل على عصيان بل هي بداية الفكرة

(٢٥١) الجنوح الى الهوى في مقابل النص ، فاللعين الاول لما أن حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجرى حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . الاول غلو والثاني تقصير . فصارت من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وصارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمية حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال حلولية الصفات . وكل واحد منهم اعور بأى عينيه يشاء . فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال بوصف البارى تعالى بما وصف به الخلق أو بوصف الخلق بما وصف به البارى عز اسمه فقد اعتزل عن الحق . وسنح القدرية حتى في طلب العلة في كل شيء وذلك من سنح اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق أولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في التكليف السجود لآدم ثالثا ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا أسجد الا لك أسجد لبشر خلقته من صلصال ... ؟ وبالجمل ، كلا الطرفين في قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة وقصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ١٩ — ٢٠ .

ونشأة الحضارة (٢٥٢) . وقد ساهمت في ذلك عوامل عدة منها عامل حضارى وهو فعل الحضارات القديمة الدخيلة ، وضرورة الرد عليها . ومنها عامل اجتماعى فقضى أى فعل الاحداث الجديدة وضرورة فهمها واستنباط احكام لها . ومنها عامل سياسى أى التعبير عن الصراع بين السلطة والمعارضة . كما يتطلب ذلك معرفة الظروف القديمة التى أدت الى نشأة الحضارة وكيفية نشأتها ثم معرفة الظروف الحالية التى يمكن أن تساعد على نشأة حضارة جديدة ثم مقارنة بين المرحلتين . فإذا تشابهت الظروف تشابهت الحلول والمواقف الحضارية . وإذا اختلفت الظروف اختلفت أيضا الحلول والمواقف وتحتم اعادة الاختيار من جديد . وهنا تبدأ عملية تنقية التراث ونقد التراث واعادة الاختيار بين البدائل (٢٥٣) . وبناء على ذلك حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة اعادة وصف نشأة علم الكلام وتطوره لتصفيته من شوائبه التاريخية والتوقف في مسائله العقائدية التى لا ينتج عنها أثر عملى لتغيير الواقع

(٢٥٢) غير أن شيئا لم يقف في سبيل الدعوة الاسلامية ، ولم يحجب ضياء القرآن من الاطراف النائية عن مثار النزاع ، وكان الناس يدخلون فيه افواجا من الفرس والسوريين ومن جاورهم والمصريين والافريقيين ومن يليهم ، واستراح جمهور عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الاسلام وأن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والاحكام بما هداهم اليه سير القرآن اشتهالا يحرص فيه على النقل ولا يهول فيه اعتبار العقل ، ولا يقضى فيه من نظر الفكر . ووجد من اهل الاخلاص من انتدب للنظر في العلن والقيام بفريضة التعليم ومن أشهرهم الحسن البصرى فكان له مجلس للتعليم والافادة في البصرة يجتمع اليه الطالبون من كل صوب ، وتمتحن فيه المسائل من كل نوع وكان قد التحف بالاسلام ولم يتبطنه أناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه . فثارت الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتنة ، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من اطلاق الغنان للفكر . وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء ، وبدت رؤوس المشاكين تعلو بين المسلمين ، الرسالة ص ١٢ — ١٣ .

(٢٥٣) التراث والتجديد ص ١٨ — ٢١ ، ص ١٥٧ — ١٦٨ .

الحالى بل والتي قد ينتج عنها أثر مضاد (٢٥٤) . كما تهدف بعض الحركات الإصلاحية الى العودة الى الوحدة الاولى بطريق صحى تقضى على هذا التشتت والتفرق وتعيد الوحدة الوطنية . فاذا كان الغرض من ذلك التوحيد بين المذاهب فلا يعنى ذلك التوحيد بين الجماعات وتحقيق نوع من المصالحة الوطنية بين عدة قوى اجتماعية بل يعنى توحيد الفكر ذاته والرجوع الى الاصول الاولى واعادة تفسيرها بناء على متطلبات الواقع ، وتخليص المذاهب الفكرية من الوقائع التاريخية القديمة التى سببت نشأتها (٢٥٥) .

(٢٥٤) مضى زمن النبى وهو المرجع فى الحيرة والسراج فى ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفان بعده ما قبلهما من العمر فى مواجهة الاعداء وجمع حكمة الاولياء . ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه من عقولهم ليلتلوها بالبحث فى مباني عقائدهم . وما كان من اختلاف قليل رد اليهما وقضى الامر منه بحكمهما بعد استشارة من جاورهما من أهل البصر بالدين ان كانت حاجة الى الاستشارة . وأغلب الخلاف كان فى فروع الاحكام لا فى أصول العقائد . ثم كان الناس فى الزمنين يفهمون اشارات الكتاب ونصوصه ، يعتقدون بالتنزيه ، ويفوضون فيهما يوههم بالتنبيه ، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ ، الرسالة ص ٩ ، انه من العلوم أن المسلم عند كل مطلع على تاريخ الاممة المحمدية أن أيمن أهل الاسلام بجميع ما جاء به الرسول كان فى عصره السعادة مستندا للقرآن والحديث مؤيدا بأدلة العقل السليم الناهج فى المنهج القويم خالصا من شوائب الشبه والاهواء سليما من غوائل الاغاليظ واختلاف الآراء . فلذلك كانت ثمرة يائفة وزهرة ساطعة مكنت ترى افراد الامة محافظين على اقامة العبادات وانتظام شأن المعاملات وممثلين للاوامر منتهين عن المنكرات ، متحليين باخلاق الدين الحسنة ، وآدابيه المستحسنة لانه متى طاب الاصل طابت الفروع ، وعذوبة الماء تنشأ من صفاء ينبوع . وقد دام ذلك فى المسلمين وجماعة الموحدين ، الحصون ص ٣ .

(٢٥٥) ... مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتى مغرضا عن كل ما كثر فيه القول والقليل معمولا على ما يقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله انما

=

لذلك لا يعتبر ظهور الحركات الفكرية داخل الحضارة الاسلامية بدعا واهواء فذلك حكم قيمة وليس حكم واقع بل هى حركات طبيعية، عبرت عن البيئة الثقافية التى انتشر فيها الدين الجديد بأسلوب هذا الدين ، وهى عملية حضارية طبيعية (٢٥٦) . فقد نشأ علم الكلام كنظرية فى العقل ومحاولة لتنظيم الاحداث وايجاد الادلة والبراهين وهو ما يسمح به الوحي ذاته بخلاف مراحل الوحي السابقة التى لم يستطع العقل تنظيرها ، وكان السبيل اليها العاطفة والقلب والانفعالات أو الارادة المطلقة التى لا تبرير لها (٢٥٧) . وقد كان الاعتماد على العقل من طبيعة

كلف عباده بما يقتضيه الدليل فى الاعتقاد والعمل . ولم يكلف احدا منهم بأن يكون أشعريا أو ماتريديا أو معتزليا أو فلسفيا أو غير ذلك . وعلى العقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف الرجال بالحق والا يعود الا على صحيح الانظار ، القول ص ٢ .

(٢٥٦) كما عرف الاولون من العباسيين ، ما كان من الفرس فى اقامة دولتهم وقلب دولة الامويين ، واعتمدوا على طلب الانصار منهم واعدوا لهم منصات الرقعة بين وزرائهم وحواشيهم فعلا أمر كثير منهم وهم ليسوا من الدين فى شيء . وكان فيهم المانوية واليزدية ومن لا دين له وغير أولئك من الفرق الفارسية فأخذوا ينفثون من افكارهم ويشيرون بحالهم وعقائهم الى من يرى مثل آرائهم أن يقتدوا بهم فظهر الاتحاد وتطلعت رؤوس الزندقة حتى صدر أمر المنصور بوضع كتب لكشف شبهاتهم وابطال مزاعمهم ، الرسالة ص ١٥ — ١٦ .

(٢٥٧) هذا النوع من العلم ، علم تقرير العقائد وبيان ما جاء فى النبوات ، كان معروفا عند الامم قبل الاسلام . ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده . وكان البيان من أول وسائلهم الى ذلك . لكنهم كانوا ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى وبناء آرائهم وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود أو ما يشتتل عليه نظام الكون بل كانت تنازع العقول فى العلم ومضارب السدين فى الالزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفى نقيض . وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه انه عدو العقل ، نتائجه ومقدماته ، فكان ما فى علوم الكلام من تاويل وتفسير وادهاش بالمعجزات أو الهاء بالخيالات يعلم ذلك من له الملم بأحوال الامم قبل البعثة الاسلامية . جاء القرآن فنهج بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة

الوحي وبواعثه وليس من خارجه من حضارة أخرى أو من ضرورة الحوار معها . ولم تكن الباطنية فرقة كلامية بقدر ما كانت فرقة فلسفية أو صوفية أو فقهية كرد فعل على مسألة العقل والنقل وإيجاد بعد ثالث هو القلب أو الباطن . فهي تشارك العقل ضد النقل في التأويل ثم تفترق عن العقل في وسيلة التأويل (٢٥٨) . ونظرا لاهمية القضاء على

منهجها يمكن لاهل الزمن الذين انزل فيه ولم يأت بعدهم أن يقوموا عليه فلم يقصر الاستدلال على نبوة النبي بها عهد الاستدلال به على النبوات السابقة بل جعل الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة عن محاكاته فيه ولو في مثل أقصر سورة منه . وقضى علينا من صفات الله ما أذن الله لنا ما أوجب علينا أن نعلم . لكن لم يطلب التسليم بالمجرد أنه جاء بحكاية ولكن أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليهم بالحجة ، وخاطب العقول وطالب بالإمعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما دعاه ودعا اليه حتى أنه في سباق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلف سنة لا تغير وقاعدة لا تتبدل . وتأخى العقل بالدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل . وتقرر بين المسلمين كافة — الا من لا ثقة بعقله ولا بدينه — أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به الا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على ارسال الرسل وعلمه بما يوحي به اليهم وارادته لاختصاصهم برسالته وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها . كما أجمعوا على أن الدين ان جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن ان يأتي بما يستحيل عند العقل . فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال من التشابهات في النقل فسمح مجالا للناظرين خصوصا دعوة الدين الى التفكير في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط للعلم بأن كل نظر صحيح فهو قود الى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنو من التحديد ، الرسالة ص ٥ — ٩ .

(٢٥٨) على هذا النزاع بين ما تطرق من نظر العقل ما توسط أو غلا من الاستمساك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق على أن الاحكام الدينية واجبة الاتباع ما يتعلق فيها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده وما من مواطن القلوب وملكات النفوس مرض توطين النفس عليه . وكان وراء هؤلاء قوم من اهل الطول والذهريين وطلبوا ان يحملوا القرآن ما حملوه عند التحاقهم بالاسلام وأفرطوا في التأويل وحولوا كل عمل ظاهر الى سر باطن ، وفسروا الكتاب بما يبعد عن

وحدة الامة جعلت الحركات الاصلاحية موضوع الفرق في مقدمة الرسالة ليس في مؤخرتها كما هو الحال في المصنفات التقليدية عندما ضمت موضوع الفرق كملحق للامامة .

ب — التاريخ الموجه . ويصاغ مسار التاريخ من الوحدة الى التفرق لا على نحو شعري ، صورة العصيان ، بل على نحو تاريخي خالص بناء على توجيه خاص من حديث الفرقة الناجية الذي يحكم من قبل بأن النجاة في الوحدة والهلاك في التفرق ، ويحدد عدد التشعب والتفرق ويحصيها في اثنين وسبعين . وبالرغم من محاولة المؤرخ ضبط كل فرقة وحصرها وتبني نظرة موضوعية محايدة الا أن حديث الفرقة الناجية يظل موجها له . ويختلف مؤرخ عن آخر في نسبة التاريخ الموضوعي الى التاريخ الموجه . فقد يعرض المؤلف للفرق أولا عرضا موضوعيا ثم يعود فينقدها فاصلا بين العرض والنقد . وهو يقوم في ذلك على التاريخ الموجه (٢٥٩) . وقد يعرض المؤلف عرضا موضوعيا للفرق داخل الحضارة وخارجها دون نقد ولكنه يقوم ايضا على التاريخ الموجه دون استعماله صراحة في العدد والاحصاء (٢٦٠) . وقد يعرض المؤلف عرضا موضوعيا للفرق داخل الحضارة مبينا الانتقال من الوحدة الى التفرق (٢٦١) . وقد يعرض المؤلف منذ البداية للفرق بالتاريخ

تناول الخطاب بعد الخطأ عن الصواب ، وعرفوا بالبساطونية أو الاسماعيلية . ولهم أسماء أخرى تعرف في التاريخ فكانت مذاهيم غائلة الدين وزلال اليقين وكانت لهم فتن معروفة وحوادث مشهورة ، الرسالة ص ١٦ — ١٧ .

(٢٥٩) هذا هو ما اتبعه الملطي الشافعي في « التنبيه والرد » في عرضه لمقالات الفرق الاربعة : الرافضة والمعتزلة والمرجئة والخوارج ثم نقدها بعد ذلك .

(٢٦٠) هذا هو موقف الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركون » وكذلك ابن حزم في « الفصل » .

(٢٦١) هذا هو اختيار الأشعري في « مقالات الاسلاميين » .

الموجه (٢٦٢) . وفي كل الحالات ينتقل الشعور من التاريخ الفكرى النمطى الى التاريخ الموجه ، وترفض الفرق كلها الا واحدة .

ويستعمل التاريخ الموجه اما فى تاريخ الفرق أو فى نسق العقائد .
ففى تاريخ الفرق يقوم التاريخ الموجه بتتبع نشأة الفرق طبقا لتوجيه فكرى مسبق من النص الدينى . فلا يكون البحث التاريخى بحثا خالصا بل تحقيقا لفكرة مسبقة والبحث عنها فى الوقائع الدالة عليها بل وتنظيم الوقائع طبقا لها واختيار ما دل عليها منها (٢٦٣) . وفى نسق العقائد القائم على التاريخ الموجه يكتفى بذكر العقائد النمطية لا تلك التى خرجت عليها (٢٦٤) . ومن مصنفات العقائد ما يضع التاريخ الموجه فى البداية

(٢٦٢) هذه هى طريقة البغدادى فى « الفرق بين الفرق » .

(٢٦٣) وهو المنهج الذى اتبعه البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، والايحى فى « العقائد » لبيان افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة وعقائد الفرق الناجية . وكذلك هو المنهج المتبع عند الاسفراينى فى « التبصير » والعلوى فى « بيان الاديان » ، والملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » . وهو أيضا المنهج المتبع جزئيا عند الشهرستانى فى « الملل والنحل » ، الفرق ص ٦ ، وأنا ذكر لك فى هذا الجزء الثالث الفرق الاثنتين والسبعين فرقة ومن هى بأسمائها ، وما ينتحل من كفرها وعدوانها وانها بانتحالها وفعالها فى النار ... التنبيه ص ١٢ — ١٣ ، سألتكم — أسعدكم الله بمطلوبكم — شرح معنى الخبر المأثور عن النبى فى افتراق الأمة ثلاثا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية تصير الى الجنة عالية وبواقئها عادية تصير الى الهاوية والنار الخامية وطلبتم الفرقة الناجية التى لا يزل بها القدم ، ولا تزول عنها النعم وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا واعتقاد الحق ثبورا وسيصلون سعيرا ، ولا يجدون من دون الله نصيرا . فرأيت أسعافكم بمطلوبكم من الواجب فى ابانة الدين القويم والصراط المستقيم وتمييزها من الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة ، الفرق ص ٣ .

(٢٦٤) وتستوفى أقسام الفرق الاسلامية ثلاثا وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويقسم البغدادى أبواب « الفرق » على النحو الآتى :

وليس في النهاية فتصير العقائد موجهة وليس التاريخ . وهناك مقدمات أخرى لمصنفات العقائد الغرض منها بيان اعتقاد الفرقة وهى في الغالب الفرقة الناجية وتنفيذ آراء الفرق الأخرى . ومعظمها مقدمات لمصنفات عقائدية خالصة مهمة العقل فيها تبريرها . وأصحابها من الفقهاء الأشاعرة . وهى المؤلفات التى تعتبر نواة المصنفات العقائدية الكاملة التى تعرض لبناء العلم ذاته والغالب عليها اثبات آراء أهل السنة والجماعة وتنفيذ آراء المعتزلة (٢٦٥) . يستعمل التاريخ الموجه اذن في

(أ) في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ، ص ٤ — ١١ ، (ب) في كيفية افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ص ١١ — ٢٨ ، (ج) في بيان تفصيل مقالات فرق أهل الأهواء وبيان فضائح كل فرقة منها على التفصيل ص ٢٨ — ٣٠ ، (د) في بيان الفرق التى انتسبت الى الاسلام وليست منه ص ٢٣٠ — ٣١٢ ، (هـ) في بيان أوصاف الفرقة الناجية ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

(٢٦٥) أما بعد ، فانك سألتنى ان أصنف لك كتابا مختصرا أبين فيه جملا توضح الحق وتدمغ الباطل فرايت أسعافك بذلك رزقك الله الخيرات وأعانك على الخير والمطلوبات ، اللع ص ١٧ ، أما بعد فان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن ، وخالفوا روايات الصحابة في رؤية الله ، وأنكروا الشفاعة ، وجحدوا عذاب القبر ، ودانوا بخلق القرآن ، وأيقنوا ان العباد يخلقون الشر ، وزعموا ان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وزعموا انهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم وزعموا ان من دخل النار لا يخرج منها ، وأنكروا ان يكون له يدان ، الابانة ص ٧ — ٨ ، اصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب ان يقول : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار حق كله ، الفقه ص ١٨٤ ، وسيوضح لك ايها المشوق الى اطلاع على قواعد أهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فأنشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيادهم واختلاطك بفرقهم فمعساك أن تحشر يوم القيامة في زمرةهم ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

المؤلفات العقائدية كمقدمة لها لتوجيه العقائد دون ذكر للفرق (٢٦٦) .
وهناك بعض المؤلفات العقائدية لا يهمها الا أن تعلم اعتقادات الفرقة
التي ينتسب اليها المؤلف ، وهى أيضا في الغالب الفرقة الناجية دون
أية محاولة للاقناع النظرى بها ، وهى التى أصبحت فيها بعد موضوع
الشروح على المتن (٢٦٧) . وبعض المؤلفات الكلامية الاخرى موضوعة
للعبرة والاستبصار والحفاظ على العقيدة . مهمتها تربوية خالصة
للمحافظة على العقائد واقامتها على أسس راسخة والتنبيه الى مواطن
الخطر فى الديانات والنحل الاخرى . فهى أيضا دفاع تربوى دينى
لترسيخ الايمان أو دفاع تأسيسى ليس المقصود به الرد على الخصوم
بل تأسيس العقيدة وإيجاد أصول عقلية فى الايمان حتى يتحول الى
تصديق أو حتى يطمئن القلب كما حدث ذلك لابراهيم . ويكون ذلك فى
معرض تأسيس العقيدة الاسلامية ضمن تاريخ الاديان (٢٦٨) . وقد

(٢٦٦) يعتمد ملا القارى على حديث الفرقة الناجية قبل —داية
شرح عقائد أهل السنة كما عرضها أبو حنيفة فى « الفقه الاكبر » شرح
الفقه ص ٢ .

(٢٦٧) وذلك مثل « الفقه الاكبر » ، « العقائد النسفية » ،
« العقائد العنصرية » ، « جوهرة التوحيد » ، « العقيد التوحيدية » ،
« الخريدة البهية » ، « جامع زيد التوحيد » ، « وسيلة العبيد » .

(٢٦٨) فلما وفقنى الله لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات
والملة وأهل الاهواء والنحل ، والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص
اوانسها وشواردها أردت أن أجمع ذلك فى مختصر يحوى جميع
ما تدين به المتدينون ، وانتحله المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصارا
لن اعتبر ، الملة ج ١ ص ٤ ، قاله الله عباد الله ، اتقوا الله فى
انفسكم ولا يغرنكم أهل الكفر والالحاد ومن موه كلامه بغير برهان
لكن يتمويهات ووعظ على خلاف ما أتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم
فلا خير فيما سواهما . واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن
فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . فاياكم وكل
قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجا عن ما مضى عليه نبيكم
وأصحابه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٩ ، وقد أثبت ما يسر المتعلم
والمعلم وينفع الجاهل سماعه ويزيد البصيرة بصيرة ، التنبيه ص ١ ،

يكون الكتاب جدليا من اوله الى آخره ردا على كتاب آخر ، ردا من مذهب على مذهب بتفنيد النصوص والدفاع ضد الهجوم ودحض الافتراءات والادعاءات وتصحيح التشويهات والتحريفات (٢٦٩) . وتعتبر كل كتب الفقهاء

ودلتك على منهج اسلامه ، وجعلت كتابي هذا معقلا للمسلمين فمن نظر فيه متفهما لمعانيه محتفظا لاصوله ومحتجا بفصوله وناظرا فيه ازداد بصيرة ، التنبيه ص ١٣ ، ليكون مجموعها للعالم تذكرا وللمتكلم تبصرة ، الاصول ص ١ ، هذا وقد استدعيتكم ذكر لمع من الادلة قواعده عقائد اهل السنة والجماعة فاستخرت الله في اسمائكم بمناكم والله المستعان وعليه التكلان ، لمع الادلة ص ٧٥ ، فدونك ايها الساري هذا النبراس ، كتاب وهدى فيه نور للناس ، يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية ، حاشية التفتازاني ص ٢ ، فافترضت ظلمة من ظلم الدهر ونيرة من انساب النوائب وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب ، واخذت في تصنيف مختصر مرسوم بالمقاصد منطووم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح له يتضمن بسط موجزه وحل لغزه وتفصيل مجمله معضلة مع تحقيق المقاصد وفق ما يرتاد ، وتدقيق المعاهد وفق ما يصاد ، وتحرير المسائل بحسب ما يراد ولا يزداد ، وتقرير الدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد بالفاظ تنفتح بها الآذان وتنشرح الصدور وتنفطر بالانهار والازهار جبال وصخور ، ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتتسم ثغور الطور ، وتتلالا خلال الكلام كأنها نور على نور باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين . وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين ، شرح المقاصد ص ٣ .

(٢٦٩) ... وعلى آلة الطيبين . اللهم نستعينك على جهاد الاعداء والرد على السفهاء ونسألك كلمة العدل في الغضب والرضا . وقد قرأت اسمعك الله بطاعته ووفقك لاتباع مرضاته كتاب الماजन السففيه وفهمت ما ذكره فيه فرايته كتاب انسان حنق على اهل الدين شديد البغض على المسلمين يحكى عنهم ما ليس في قولهم ويرويهم بما ليس من مذهبهم جراءة منه على الكذب والبهتان وتهادنا وتهاوننا منه بركوب الاثم والعدوان ، ورايت مع ذلك متعديا لعلوه متجاوزا القدرة واضعنا نفسه في غير موضعها . وذكر المعتزلة فشتهم وبهتهم بما ليس فيهم وأوهم جهل الرافضة وحشو اهل

الكلامية أيضا من هذا النوع (٢٧٠) . وفي العقائد المتأخرة قد يكون التاريخ الموجه أيضا مقدمة للعقائد ، وفي هذه الحالة يكون بديلا عن المقدمات النظرية ، ويكون التاريخ التفصيلي العددي الذي يصدر حكما بهلاك الفرق كلها وبنجاة فرقة واحدة وتسميتها (٢٧١) . كما يذكر حديث الفرق في الحواشي والشروح المتأخرة أي أن التاريخ الموجه ظل ساريا في تاريخ العلم كله يعاد ويكرر دون توقف وما زال موجهها شعوريا للحضارة (٢٧٢) . وقد يذكر حديث الفرق في آخر المؤلفات الكلامية عندما يتحول التاريخ الى جزء من بناء العلم (٢٧٣) . حتى علم الكلام

الامامة أنه من نظراء المعتزلة وكفائها وأنه عالم بمذاهبها واقتاويلها . فلما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعا أنه ليس بنظر للمعتزلة ولا كفء لهم ، وأنه كان زمانا تابعا من اتباعهم وحداثا من أحداثهم يختلف الى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم الى أن الحد في دينه وجدد خالقه ونفته المعتزلة وباعدته عن مجالسها فحمله الغيظ الذي دخله والدهشة التي صار اليها على أنه فضح نفسه بأن وضع كتابا كذب عليها فيه ونجلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب اليها ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها ورميها بما ليس من قولها . وقد ألف عدة كتب في تثبيت الالحاد وإبطال التوحيد وجدد الرسالة وشتم النبيين والأئمة المهادين . وهي كتب مشهورة معروفة . وأنا بعون الله ذاكر لما في كتابه وناقضه عليها حرفا ومبين كذبه على العلماء وتحريفه لاقتاويلهم وبالله أستعين ، الانتصار ص ١ - ٣ .

(٢٧٠) ذلك مثل كتب السلفيين مثل ابن تيمية « موافقة صحيح المنقل لصريح المعقول » ، « منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية » ، وكتاب ابن القيم « اجتماع الجيوش الاسلامية » ...

(٢٧١) هذا هو الحال في العقائد العنصرية التي تبدأ بحديث الفرقة الناجية ، العقائد العنصرية ص ٩ - ٢٥ ، قال النبي « ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة الذين هم على ما أنا عليه وأصحابي » . وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة ، العنصرية ص ٩ - ٣٥ .

(٢٧٢) حاشية الاتحاد ص ٤ ، تحفة المريد ص ٢٢ .

(٢٧٣) المواظف ص ٤١٤ .

المتأخر الذى يسوده الطابع العقلى الخالص لم يسلم من الانفعالات وتكفير الفرق والطعن فى ايمان الاشخاص (٢٧٤) .

ولكن هل يمكن كتابة تاريخ موضوعى للفرق دون ان يكون موجهها خاصة ولو كانت الفرق هى فرق المعارضة ؟ هل يمكن كتابة تاريخ لتراث المعارضة من وجهة نظر تراث السلطة ؟ ان ذلك يقتضى اتبعنا منهج تاريخى محايد يقوم على تقصى الحقائق وعلى ابتغاء الموضوعية المطلقة دون تحريف او تشنيع او زيادة او نقصان بالتحقيق من صدق الروايات . وقد حاول ذلك بعض المؤلفين الذين اتبعوا هذا المنهج بدقة تامة فى التحقيق التاريخى لصحة الروايات والمصادر . لا تعارض فى هذه الحالة بين التاريخ الموجه والتاريخ الموضوعى بل ان الموضوعية التاريخية قد لا تدرك الا بالتوجيه الفكرى لها . فالتوجيه الفكرى هو الذى يحدد رؤية التاريخ . تقتضى الموضوعية عدة أمور منها : عدم النقصان فى رواية آراء المخالفين ، التوثيق من مصادر المعلومات ، عدم اخذ العقائد من روايات الخصوم ، الفصل بين المصادر الاولى والمصادر الثانية التى قد تشوه آراء المنقول ، عدم الخلط بين المذاهب ، عدم التشويه لها وتعمد تحريفها ، اخذ اقوال الخصوم بالفاظها وليس فقط بمعانيها ، الحياد فى النقل (٢٧٥) . الخ . ومع ذلك يصعب

(٢٧٤) يهاجم التفتازانى اللاادرية والشكك قائلا « والحق يعذبهم ولو بالنار يعترفون فيلقى ملثمهم أو يحترقوا فتنتطفئ شعلتهم ، المقاصد ص ٥٢ .

(٢٧٥) ورأيت فى الناس حكاية يحكون من ذكر المقالات ، ويصنفون فى النحل والديانات ارادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تبارك للنقص فى رواية لما يروونه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف الى قول مخالفه ما يظن أن الحجة تلزمهم به . وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين . فحدانى ما رأيت من ذلك على شرح ما التماسه شرحه من أمر المقالات واختصار ذلك وترك الاطالة والاكثر ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، وشرطى على نفسى أن أورد

كتابة مثل هذا التاريخ لعدة أمور أيضا منها أنه لا يمكن للشعور الموجه
مهما كان موضوعيا توجيهيا أن يكتب تاريخا موضوعيا للفرق . إذ لا يمكن
كتابة تاريخ نظري في مواقع صراع عملي ولا يمكن كتابة تاريخ محايد
دون نقد ، دفاع وهجوم ، مهما بلغ المؤرخ من حياد . فالمؤرخ جزء
من عملية الصراع ذاتها وطرف فيها بطريقة أو بأخرى ، بتعاطف أو ميل
أو هوى . لذلك لا يمكن كتابة عرض محايد دون تشويه للخصم ورسم
صورة « كاريكاتيرية » له . لا يمكن كتابة تاريخ المعارضة مع الدقة
المتناهية في الروايات بل قد يعتمد المؤرخ على رواية ضعيفة ما دام فيها
صورة مشوهة للمعارضة أو رأى يسهل نقده ، وموقف يمكن تجريحه ،
فينقل التراث المشوه دون الصحيح مع تلمس الأخطاء . وحتى مع النقل
الصحيح لا تسلم الرواية من تأويل .

وهذا ما حدث بالفعل في كتابة تاريخ الفرق . فقد حدث خلط بين
القيمة والتاريخ . إذ توضع الفرقة الناجية أولا في البداية كنمط تقاس
عليه الفرق الضالة وتعرض عقائدها كنموذج يحتذى لعقائد الفرق
الضالة وكأن عقائد الفرقة الناجية هي الحق وما سواها انحرافات
عنه . والحقيقة أنه تاريخيا لم تظهر عقائد الفرقة الناجية الا في النهاية
عندما حددتها الاشعرية في مذهب متبني كرد فعل على سائر الفرق
الاولى التي كانت تقوم بدور أهل السنة في الدفاع عن التنزيه ضد

مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر
عليهم دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله وان
كان لا يخفى على الانهزام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق
ونفحات الباطل ، الملل ج ١ ص ١٤ ، ولكل فرقة مقالة على حياتها
وكتب صنفوها ، الملل ج ١ ص ٦٥ ، ونحن لا نستحل ما يستحل من
لا خير من تقويل احد ما لم يقله نصا وان آل قوله اليه اذ قد يلزم
ما ينتجه قوله فيتناقض فاعلموا أن تقويل القائل كافرا كان أو
مبتدعا أو مخطئا على ما يقوله نصا كذب عليه ولا يحل الكذب على
أحد ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

التاليه والتجسيم (٢٧٦) . فلما انقلبت الاشعرية عليهم استحوذت على اسم اهل السنة وتحولت الفرقة الاولى التى كانت تقوم بدور اهل السنة الى فرق المعارضة . كانت المعارضة الاولى ، معارضة الفرق قبل انشقاق الاشعرية عليها ، عقائدية فعلية فى حين كانت المعارضة الثانية بعد انشقاق الاشعرى تهمة سياسية . وقد توضع الفرقة الناجية فى النهاية كأوصاف وكنها جماعة أو حزب أو قوة وليس فقط كمعتقد ، وتكون بشخصها سلوكا يحتذى به . وكما بدأت الامة بوحدة الوحي الاولى ثم تشعبت الى اهل الاهواء والى الفرق المنتسبة الى الاسلام وهى ليست منه فانها ترجع كلها الى الفرقة الناجية ، فهى المفسرة الصحيحة للوحي الاول والمتحدث الرسمى باسمه (٢٧٧) . بل ان تصنيف الفرق والفصل بين اهل الاهواء الذين ينتسبون الى الاسلام وبين فرق تنسب الى الاسلام وهى ليست منه حكم قيمة على فرق تاريخية من الصعب اصداره . بل ولا يحق للمتكلم اصداره لانه يحتاج الى مقياس للحكم ، ومقياس حكمه آراؤه ومذاهبه حتى ولو كانت اعتقادات الفرق الناجية خاصة وان ما يطلق عليه اسم الفرق الخارجية على الاسلام هى نفسها الفرق التى اطلق عليها اهل الاهواء

(٢٧٦) هذا هو ما اتبعه الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » فى بدئه شرح اهل السنة ، التنبيه ص ١٤ — ١٥ ، وهو أيضا ما اتبعه ابن حزم فى « الفصل » اذ يقول فرق المقرين بملة الاسلام خمسة وهم : اهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ويقول أيضا وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق ومن عذاهم مأهل البدعة . فانهم الصحابة رضى الله عنهم ومن سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا فجيل الى يومنا هذا . ومن اقتدى بهم من العوام فى شرق الارض وغربها رحمة الله عليهم ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ .

(٢٧٧) هذا ما اتبعه البغدادى فى « الفرق بين الفرق » وذكره أوصاف الفرق الناجية فى النهاية ، الفرق ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

ولكن أكثر غلوا وتطرفا (٢٧٨) . وهل يجوز اصدار حكم شرعى مثل الخروج على الامة من منظور عقائدى ؟ ليست الامة وحدة عمل قبل أن تكون وحدة نظر ؟ ان الحكم على باقى الفرق بالانحراف عن النمط حكم صورى خالص يغفل الوظيفة الاجتماعية التى أدتها هذه الفرق كرد فعل على الاوضاع الاجتماعية كما هو الحال فى رد الفعل الاعتزالى لاثبات التنزيه ضد التآليه والتجسيم ، وفى اثبات خلق الافعال ضد الجبرية ، وكرد فعل الخوارج ضد التوسط بين الحق والباطل والفصل بين الايمان والعمل . بل ان رد الفعل هذا هو الذى حفظ لوحدة الفكر مسارها وشواهدا وان كانت معلنة من فرق مختلفة وهو الذى حفظ التوازن بين تعدد المذاهب . هو شاهد تاريخى على استحالة ضياع الوحدة الفكرية للامة وتوازنها وعدم استلقائها على جانب دون جانب حتى لا تكون امة عوراء (٢٧٩) .

ان توجيه الوقائع بأفكار مسبقة مناف للبحث التاريخى الموضوعى خاصة لو كانت أفكارا خاطئة وليست أوليات بديهية أو أفكارا صحيحة ، وهى فى هذه الحالة حالة فى الشعور يتجه بها الشعور نحو موضوعه

(٢٧٨) يصنف البغدادى فى « الفرق بين الفرق » اهل الاهواء الى ثمان فرق والخارجة على الاسلام الى سبع عشرة فرقة ، اثنتا عشرة الاولى والسابعة عشرة الاخيرة (الباطنية) اتجاهات متطرفة من الروافض خاصة بتآليه الائمة ، والفرقتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (الخابئية والحمارية) فرقتان متطرفتان من القدرية ، والفرقتان الخامسة عشر والسادسة عشرة (اليزيدية والميمونية) من الخوارج . وهو ما يتبعه ابن حزم ايضا فى « الفصل » اذ يقول « وما أصحاب أحمد بن حابط وأحمد بن مانوش والفضل الحرانى والغالبية من الروافض والمتصوفة والبطيحية أصحاب أبى اسماعيل البطيحي ومن فارق الاجماع من العجاردة وغيرهم فليسوا من الاسلام بل كفار باجماع الامة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

(٢٧٩) يذكر ابن حزم فى « الفصل » أمثلة من غلو بعض الفرق الى حد خروجها على الاسلام مثل غلو بعض طوائف الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعية ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ .

دون توجيه زائد فكري أو عملي . وحتى لو كان التوجيه الايديولوجي ممكنا فانه يحتاج الى منطق لضبطه واستعماله والاطمئنان اولا الى أن الايديولوجية علمية مطابقة للواقع وليست منافية له . والوحي الصحيح تاريخيا ايديولوجية علمية توجه الشعور طبقا لطبيعته . فالحياة موقف والتاريخ رؤية ولو لا شعورية . وبالتالي يحمي الوحي الشعور من مخاطر ثلاث : الحياتد الاقرب الى التعايش والتكسب بالعلم والكتب المقررة وهو ما يفيد تراث السلطة ما دام الفكر قد تحول الى كسب والعمل الى مصلحة ، الحياتد الذي يخفى هوى صاحبه والذي يكون اما مع تراث السلطة او تراث المعارضة ، الانتصار اما لتراث السلطة او لتراث المعارضة وهو ما حدث في تدوين تاريخ الفرق . لابد اذن من اثبات أن عقائد الفرقة الناجية اولا هي معيار الفكر ومثاله وانها تمثل لوحدة الفكر وان فكرها مطابق للواقع وانها اكثر صدقا من افكار الفرق . وما العمل لو ادعت كل فرقة انها الفرقة الناجية وتنتهي الامة الى التشتت والى التكفير المتبادل ويقضى على وحدة الامة ووحدة فكرها الى الابد ؟ وقد حدث ذلك بالفعل في تاريخ الفرق وترسب في وعينا القومي وكانت له آثار سلبية على وحدة الامة . وما الضامن لصحة الفكرة الموجهة تاريخيا ؟ ماذا يحدث لو كانت الفكرة الموجهة غير صحيحة تاريخيا ؟ عندئذ يتحول التاريخ كله الى خطأ لان البحث يقوم على افتراض خاطئ . فالتاريخ الموجه قائم اساسا على افتراض نظري مصدره الخبر اى التاريخ . فالتاريخ يحكم نفسه ويؤرخ ذاته . وماذا يحدث لو اختارت كل فرقة مذهبها كموجه للتاريخ واصبح لدينا عديد من التواريخ الموجهة فيضيع النمط الفكرى المعيارى ويحل الهوى ؟

والاخطر من ذلك كله في التاريخ الموجه هو ادانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وابداع واتهام الفكر وزعزعة الثقة بالعقل واعتبار قوى الشر فى العالم اكثر حسبا من قوى الخير ومن ثم لا يقاومها الا الايمان بالله والاذعان للسلطان ، نظرة تشاؤمية تؤدى فى النهاية الى التخدير التام . يقوم التاريخ الموجه على ان هذا المسار من الوحدة الى الكثرة مسار مرضى وليس مسارا طبيعيا وبالتالي لابد من تصحيحه فى

أية حركة اصلاحية . فبعد ان وجدت الجماعة الاولى ممثلة لوحدة الفكر ووحدة الفهم تنشأ ظروف جديدة ومواقف انسانية متعددة تحدث منها تفسيرات جديدة تعبر اما عن حق وعلم او هوى وظن حتى يبعد العهد بالوحدة الاولى . ثم تنفتحت هذه الوحدة الى اتجاهات تنتهى اما الى العلمانية الخالصة ممثلة هذا التعدد الجديد او الى السلفية الخالصة ممثلة هذه الوحدة الاولى . ثم تنشأ دعوتان : الاولى تريد الابتعاد عن الوحدة الاولى وتتكيف حسب تطور الزمان والتاريخ وأخرى سلفية تود العودة الى الوحدة الاولى متفادية الكثرة ولاغية للشعب . ثم تصبح الجماعة حيرى بين هاتين الحركتين ، ماضيها ومستقبلها ، روحها وبدنها ، تاريخها وحاضرها . وكلاهما مستحيل عملا وواقعا لان الوحدة الاولى فى صورتها القديمة أصبحت أقل اتساعا من تشعب الواقع وأضعف من قواه المتضاربة . ومع ذلك تستطيع ان تحوى تشعب الواقع لو استطاعت ان تتجدد وان تحتوى على هذا التشعب فى باطنها . واذا تم ذلك باسم الشعب وباسم الجديد على حساب الوحدة الاولى فانه سرعان ما يتم حصاره بأخطبوط هذه الوحدة حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها . هذا العصر الاول الذى كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبى ، وما تلاه انحراف وسقوط ، نسقوط تاريخى وليس سقوطا بشخصيا . وليس هذا فى الحقيقة وصفا لتعدد الفكر بل هو حكم على التاريخ وإدانة له باسم العصر الذهبى مما يؤدى الى الخروج على الواقع بعقد الحكم عليه بالمرور . وهو يدل على يأس من التقدم احساسا بأن الأمة لا يمكنها الوصول الى ما كانت عليه أولا (٢٨٠) . وكيف تكون الفرق كلها هالكة مخطئة ؟ كيف يمكن إدانة

(٢٨٠) فأين أنت يا بطل من هؤلاء السابقين ؟ وأين عملك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل العامل فى عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وإنما نالوا الشرف بسبقهم الى الاسلام وبذلهم النفوس ، والكل فى الله حتى أيد الله بهم نبيه وأظهر بهم دينه ، وأعلن

التاريخ كله ؟ كيف يكون تاريخ البشرية كله تاريخ ضلال وخطأ وبهتان ؟ ان الفرق كلها عمل حضارى ، كل منها تعبر بموقفها الانسانى عن الوعى فى لحظة تاريخية معينة وفى وضع انسانى خاص ولمصلحة اجتماعية لطبقة او سلطة . وكلها اجتهادات ، والاجتهاد ليس خطأ . والاجتهاد المؤدى الى خطأ هو ايضا اجتهاد صائب لتوافر نية البحث عن الصواب . اليس للمخطيء اجر وللمصيب اجران ؟ والفرقة الناجية واحدة ، هى البداية والنهاية . تضم الفرق الاخرى وكأنها قوس حضارى فتح ثم اُغلق الى غير رجعة . دعوها تكرر النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهى قصة الضلال وتعود الانسانية الى الهداية فتلحق بالوحدة الاولى التى فيها بدأت . وهى نظرة صوفية خالصة ، العودة الى عالم الذر والى الوعى المطلق تجريدا للنفس وتخليصا لها . فيتم فك الارتباط بين الانسان والعالم ، ويقضى على المعارضة من اساسها ، ويتم الاستسلام نهائيا للسلطان . ومع ذلك فالعودة الى الوحدة الاولى عملية مستحيلة يؤوس منها لا يمكن تحقيقها من جديد او اللحاق بها

بهم الحق ، واطهر بهم الصدق . فكيف يجسر على الطعن عليهم من عرف الله ساعة فى عمره أم كيف يجسر على سبهم من يزعم أنه مسلم ؟ فأين انت ؟ وأين لك واهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات ان لم تدرك بعض شأنهم أو تبلغ من أدهم أو تصفه ؟ فكيف وانت ترجع فى أمرك كله الى عقلك الفاسد ورايك الأعرج . فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان ! وانت يا جاهل قد ضارعت قولك قول ابليس حين قاس فقال « خلقتنى من نار وخلقته من طين » فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان ! ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك أصل تعتمد عليه الا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . والله عز وجل يقول « قتل الخراصون » أى لعن الكذابون . وقال النبى صلعم « من كذب على فليتبوا مقعده من النار » ، وايضا فتأويلك القرآن على غير تأويله وقولك فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك وقولك فى حجتك : « روى سديف الصيرفى » ، التنبيه ص

قديمًا . تبدأ النظرية متفائلة بالدخول الى الواقع وتنتهى متشائمة بالخروج على الواقع ، وتصبح الاممة كاليهود في عصر الشتات ، ويكون ذلك اعلانا ليوم القيامة ، وينتهى حتى تفاؤل الاخرويات وقتل المسيح بن مريم المسيح الدجال (٢٨١) .

إذا كان التاريخ املاء من الفكر على التاريخ وثناء على قيمته في الوحدة الاولى الى سارت في خط منحدر دون امكانية الرجوع اليها بعد أن فسدت العقول وساعت النيات وعم التأويل وضعف الايمان وتشعبت المصالح وسادت الاهواء وتششت الجمع ، وإذا كان أيضا رفضا لهذا التششت باعتباره مسارا طبيعيا تنشأ منه الحضارة وتظهر فيه العلمانية التي هي التطور الطبيعي للظواهر الدينية حيث يفرض الواقع تشريعاته ويصبح هو المشرع الاول والاخير ، إذا كان التاريخ الموجه هو كذلك فإن الرجوع الى الوحدة يعبر عن موقف نفسى يكشف

(٢٨١) فأما الفرقة الثالثة والسبعون فهي أهل السنة والجماعة من فريقى الراى والحديث دون من يشترى لهو الحديث ، وفقهاء هذين الفريقين وقرأهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفي أسماؤه وصفاته وفي أبواب النبوة والامامة وفي أحكام العقبي وفي سائر أصول الدين . وإنما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الاحكام وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق ، وهم الفرقة الناجية ، ويجمعها الاقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الازلية ، واجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل مع الاقرار بكتب الله ورسوله وبتأييد شريعة الاسلام واباحة ما أباحه القرآن وتحريم ما حرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ، واعتقاد الحشر والنشر ، وسؤال الملكين في القبر ، والاقرار بالحوض والميزان . فمن قال بهذه الجهة التي ذكرناها ولم يخطئ أيمانه بها بشيء من بدع الخوارج والروافض والقدرية وسائر أهل الاهواء فهو من جملة الفرقة الناجية ان ختم الله له بها ، ودخل في هذه الجملة جمهور الامة وسواها الاعظم هم أصحاب مالك والشافعى وأبى حنيفة والاوزاعى والثورى وأهل الظاهر ، الفرق ص ٢٦ — ٢٧ .

م ٣٨ — الايمان والعمل — الامامة

عن بنية محددة . فهو عاطفة تطهر وليس تصورا علميا للتاريخ ،
يأنف من الموقف الانساني ومما قد يحرك التاريخ من حيلة وخداع وسوء
نية ومصلحة وهوى ولا يرضى الا بالعامل الخلقى كمحرك أول وأوحد
للتاريخ . كما يكشف عن ثنائية متعارضة بين الكمال والنقص تدل على
حرب نفسية داخلية تظهر في التعارض بين الطرفين ومما ينتج عن ذلك
من تعصب وحمية أو نفاق وازدواجية . كما يدل هذا التعارض على
نقص في الوعي بالموقف وعلى عجز في تغيير الواقع . وهو ادانة
للوواقع كله لدرجة سوء المعاملة والسب واتهام الواقع كله بالعجز
والكفر والعصيان والخروج أى أنه حكم بالكلمة وليس تغييرا بالفعل .
وهو ادعاء وعلان عن الذات أكثر منه رغبة في تغيير الواقع ، اعلان
الذات عن تمثيلها للوحدة الاولى الضائعة من أجل سلطة أو صدارة
أو تسلط . وهو عجز عن الدخول في الواقع والعيش معه والتعرف
على بنائه على نحو علمي وتحليله تحليلا عقليا هادئا . وهو عود على
بدء يصيغ قواعد للعقائد Credo هى نفسها موضوع الخلاف ،
عود الى الصفر ، الى نقطة الخلاف الاولى . والخلاف ضرورى لا مهرب
منه لانه عمل العقل فى النص . واخيرا يؤيده فقهاء السلطان باسم
الله وبمباركة السلطان ما دام يجمع الامة على العودة الى الماضى
تاركين الحاضر لاهله .

ولا يعنى نقد التاريخ الموجه أى قضاء على النمطية والمعيارية
والافكار الموجهة بل يعنى توحيد الجهود واتساح المجال للاجتهاد
النظري ضد القطيعة والمذهبية . فالاجتهاد الفكرى القائم على تحليل
الواقع لا الدفاع عن المصالح الشخصية لاصحاب السلطة أو لوضع
طبقية هو السبيل لتصوير تاريخ معيارى وفى الوقت نفسه عريض
يجمع الاتجاهات المتعددة ويعيد اليها وحدتها الفكرية الاولى مستقرا
هذه المرة من واقع الامة ومن وحدتها الوطنية . ومن ثم تنتهى الوصاية
من الفرقة الناجية على الفرق الضالة وينتهى تكفير مذهب واحد لباقى
المذاهب . فوحدة الفكر لا تعنى القضاء على تعدده وتعدد الفكر
لا يعنى القضاء على وحدته . واذا كان تاريخ الفرق هو تاريخ الصراع
السياسى فما أسهل تكفير الحزب الحاكم لاحزاب المعارضة ثم تكفير

أحزاب المعارضة بعضها للبعض حتى يتم القضاء نهائيا على الوحدة الوطنية . ويزداد الامر صعوبة اذا كان التشتت النظرى والعملى مصدره من الخارج نقلا من مذاهب وافدة من حضارات أخرى وبيئات ثقافية مجاورة حينئذ تكون العودة الى الوحدة الاولى حركة رافضة لهذا التشتت الوافد من أجل بعث تعددية من داخل الوحدة وليس من خارجها . فوحدة الفكر لا تمنع من تعدد النظر ، وتعدد النظر لا يمنع من وحدة العمل . ليس المهم هو صك براءة لنجاة فرقة أو جماعة أو حتى صدق الفكر الذى تمثله والعقائد التى تصوغها انها نجاة الواقع وتحقيق متطلباته وفى مقدمتها الاستقلال ضد الاحتلال ، والتحرر ضد القهر والتسلط ، والمساواة ضد الظلم الاجتماعى ، والوحدة ضد التجزئة ، والتنمية فى مواجهة التخلف ، والهوية فى مقابل التغريب ، وتجنيد الجماهير فى مواجهة السلبية واللامبالاة . وكيف تكتب النجاة لجماعة واقعها مثل واقعنا الحالى ؟ وماذا تكسب الجماعة لو كتبت لها النجاة والسلامة وهى محتلة مقهورة ياكل فيها الغنى أموال الفقير ، مجزاة مغتربة متخلفة ويعيبها الفتور ؟ لا تعنى الفرقة الناجية جماعة معينة من الناس دون غيرهم بل تعنى التيار الاساسى فى الفكر الذى يجمع بين الفكر والواقع ، بين الثابت والمتحول ، بين القديم والجديد . ولا يعنى ذلك أن الوسط ضد الاطراف بل يعنى انه هو العملية الأكثر علمية فى النظر الى الواقع والجمع بين كل مكوناته واستخدام كل طاقاته . ولا تعنى الفرق الضالة أنها هالكة خاطئة مدانة بل قد تكشف عن الوجه الآخر الذى حاولت الفرقة الناجية تغطيته ، وان فكر المعارضة لأكثر دلالة على الفكر من فكر السلطة . فتورة الفكر على العقائد والمؤسسات لها ما يبررها فى التاريخ وأكثر اثرأ للفكر وابقاء على حيويته وخصوبته اذ أنه فكر منتج خلاق مبدع حتى ولو كان بخلق المقابل وال ضد . لا توجد فرقة ناجية وأخرى هالكة بل كل فرقة انما تعبر عن موقف سياسى وتتسلح بسلاح العقيدة وتصورها طبقا لاهدافها . التكفير خروج على الدين والعلم معا . كل نظرية اجتهد ، وكل اجتهد شرعى ، وكل فهم مقبول ما دام مؤيدا بالدليل ، ومن قال لآخيه أنت

كافر فقد باء بها (٢٨٢) . واذا كان من الهجوم والدفاع بد فلم تعد المادة الكلامية القديمة وحدها مصدر الخطر الا بقدر ما ترسب منها في الوعي القومي ولكن أصبحت أيضا المادة الكلامية الجديدة الواردة من الحسمارة الغربية وتترسب في أذهان المثقفين . لذلك يقوم علم الكلام في الحركات الاسلامية الحديثة بمهمتين الاولى تصفية القديم والثانية الرد على الشبهات الجديدة الواردة من الحضارات المعاصرة (٢٨٣) .

ج - الاحصاء العددي . هل يمكن الاعتماد على التاريخ الموجه للاحصاء الفرق ؟ والى اى حد يتفق هذا الاحصاء الموجه مع الموضوعية التاريخية ؟ تنقسم الفكرة الموجهة احيانا بعدم الاطراء . فهي مرة تعدد الفرق وتحدد الفرقة الناجية على وجه العموم مما يتيح لكل فرقة اعتبار نفسها الفرقة الناجية وتصنيف الفرق المعارضة على انها الفرق الضالة (٢٨١) . ومرة اخرى تحدد الفكرة الموجهة الفرقة الناجية وتبين اوصافها بل وتعين طريقها وتذكر اسمها مما يوحي بان الفكرة الموجهة على هذا النحو هي من وضع الفرقة الناجية . فاذا صعب ضبط العدد والاحصاء تاريخيا فانه يلجأ الى العقل الخالص . فالعقل هو وسيلة وضع الحقائق واثباتها . واجماع العقول على قوانين ثابتة مثل مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، مبادئ عقلية خالصة اقر بها السمع ! والفكر الموجه هو الفكر النمطي الذي لا يمكن تصالحه او

(٢٨٢) كاشفا لظلمات وتهويلات الملحدون كالمعتزلة وغيرهم من ملوانف الالهين ، الغاية ص ٥ .

(٢٨٣) لم تدع الرسالة شبهة على الدين الا كشفتها ولا عقدة المشكلات الا حللتها . ولكن الشبه تذكر غالبا بطريق الايماء والتلويح دون الابانة والتصريح وذلك ادنى الا يشكك الضعيف ولا يشتغل القوى عن المقصد الشريف ، الرسالة ، مقدمة الناشر (رشيد رضا) ، ص ن .

(٢٨٤) في احدى الروايات لا تذكر الفرقة الناجية ولا تعين ، وفي رواية اخرى تذكر وتعين ، الفرق ص ٥ - ٧ .

تواطؤه مع أى فكر آخر . وهو فى الوقت نفسه المقياس والمعيار والمحك (٢٨٥) . تتحدد الفرقة الناجية اذن ويتعين الصواب عقلا ، وبالتالي ترجع الفرقة الى وحدة يصدقها العقل . فاذا كانت الوحدة الاولى التى قدمها الوحي قد تشعبت بفعل المواقف الانسانية المتشعبة والاتجاهات المتعارضة فان ذلك كله يرجع الى وحدة ثانية يصنعها العقل .

فاذا كان علم الكلام هو تاريخ للفرق من اول الخلق حتى الآن فكيف يمكن حسابها واحصاؤها وعدّها؟ (٢٨٦) هنا يتدخل رمز العدد كما تدخل من قبل رمز العصيان فى تصنيف المادة الكلامية سواء من حيث الفرق أو الموضوعات . وغالبا ما يكون العدد سبعة ، وهو العدد الرمزي المعروف فى الديانات الشرقية القديمة . فالنظرية الرياضية تحكم المادة الكلامية وتضبطها وتعطيها نوعا من العقلانية والادراك ، والحصص الحسابى طريق للحصص الكلامى . وفلسفة الحساب قادرة على أن تكون أساس فلسفة الاحصاء ، وبالتالي يجتمع العقل والخيال

(٢٨٥) وافترق المسلمون على ثلاث وسبعين فرقة والناجية ابدا من الفرق واحدة . اذ الحق من القضيتين المتقابلتين فى واحدة ولا يجوز أن تكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل الا وان اقتبسما الصدق والكذب فيكون الحق فى أحديهما دون الاخرى . ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين فى أصول المعقولات بأنهما محققان صادقان . واذا كان الحق فى كل مسألة عقلية واحدة فالحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة ، الملل ج ١ ص ٧ ، وقد علمنا بهوجب العقل وضرورته أن الحق لا يكون من الأقوال المختلفة والمتناقضة الا فى واحد وسائرهما باطل ، الفصل ج ١ ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢٨٦) شرعنا فى ذكر مقالات أهل العالم من لدن آدم عليه السلام الى يومنا هذا لعل لا يشذ عن اقسامها مذهب ونكتب تحت كل باب وقسم ما يليق به ذكرنا حتى يعرف لم وضع ذلك اللفظ لذلك الباب ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعبر اصنافها مذهباً واعتقاداً تحت كل صنف ما خصه وانفرد به عند أصحابه ، الملل ج ١ ص ٥٣ .

لضبط مسار التاريخ (٢٨٧) . وباللجوء الى الحساب ، وهو الامر الصوري الخالص ، يأمن الكاتب ظهور اجنبيته واعجيبته في العلوم الدينية العقلية . كما ان ميزته ضبط الافكار وعدها وعدم الوقوع في الحشو والاستطراد وترك الحواشي على الرسم المعهود وهو تاريخ وتوجيه ، يعطى القسمة ويحدد مسار الفكر . وقد يجتمع علم الحساب وعلم الكتابة في وضع خطة البحث (٢٨٨) . وتكون النظرية العقلية منتجة اذا استطاعت ايجاد الدلالة لمضمونها وهى المادة الكلامية . اما اذا كانت مجرد تحصيل حاصل تجعل من صورتها مضمونها فانها لا تنتج شيئا . حينئذ يحال الى علم العدد كعلم مستقل . واحيانا يتدخل العدد لتحديد الكمية للابواب والفضول (٢٨٩) .

(٢٨٧) فى السبب الذى اوجب هذا الكتاب على طريق الحساب ومنها اشارة الى مناهج الحساب . لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار وكان الغرض من تأليف هذا الكتاب حصر المذاهب — مع الاختصار — المذاهب التى اخذت طريق الاستيفاء ترتيبيا وقدرت الاغراض على مناهجها تقسيما وتبويبا ، وأردت أن أبين كيفية طرق هذا العلم وكيفية انقسامه لئلا يظن انى من حيث أنا فقيه ومتكلم اجنبى فى مسالكه ومراسمه أعجبنى القلم بهداركه ومعاله فأثرت طريق الحساب احكامها واحسنها واقمت عليه من حجج البرهان اوضحها وأمتنها وقدرتها على العدد وكأن المواضع الاول منه استمداد المدد . فأقول : مراتب الحساب تبدىء من واحد وتنتهى الى سبع ولا تجاوزها البتة ، الملل ج ١ ص ٤٦ — ٤٧ .

(٢٨٨) وشرط الصناعة الحسابية أن يكتب بازاء المحدود من الخطوط ما يكتب حشوا . وشرط الصناعة الكتابية أن يترك الحواشي على الرسم المعهود . فراعيت شرط الصناعتين ومددت الابواب على شرط الحساب ، وتركنت الحواشي على رسم الكتابة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، والحساب تاريخ وتوجيه ، الملل ج ١ ص ٤٩ ، مثلا هل الواحد مبدأ العدد ؟ اثنان مصدر العدد ، ثلاثة فرد ، أربعة زوج (المثلوس) ، خمسة عدد مكرر أو واثر ، ستة عدد مركب من فردين وهو العدد التام (الموج) ، سبعة عدد مركب من فرد وزوج وهو العدد الكامل ، ثمانية عدد مركب من زوجين بداية أخرى . . . الملل ج ١ ص ٥٠ — ٥٢ .

(٢٨٩) مثلا (١) صدر الحساب ، فرد ، يثبل التقسيم والتفصيل ،

والفكرة الموجهة ليست مضبوطة دائماً فقد تشير الى فرق الديانات الاخرى . المجوس ستفترق الى سبعين ، واليهود الى احدى وسبعين ، والنصارى الى اثنتين وسبعين ، والمسلمين الى ثلاث وسبعين ، حتى تكتمل صورة الوحي في كل مراحلها . وقد تشير الى المسلمين فقط اكتفاء بالوحي في آخر مرحلة . فاذا اُشير الى الديانات السابقة فهل هذا العدد واقع بالفعل أم أنه مجرد افتراض عقلى أو محض خيال ؟ ان اظهار الترتيب على هذا النحو التصاعدي يوحي بالارتقاء والتطور والزيادة المفتعلة حسابياً (٢٩٠) . وهى فى الحقيقة ليست زيادة لان الفرقة الزائدة هى الدين الجديد . فاليهود هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود ، والنصارى هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمون هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمين . فالاساس هو العدد سبعون ، ولماذا يكون الارتقاء بزيادة فرقة واحدة ؟ وهل الفترة الزمانية بين المجوس واليهود او بين اليهود والنصارى او بين النصارى والمسلمين لا تسمع الا بزيادة فرقة واحدة وهى فى النهاية الدين الجديد أى لا زيادة بالمرّة ؟ وهل خلاف المسلمين مثل خلاف الامم السابقة المجوس واليهود والنصارى وقد اتى الاسلام لحسم الخلاف بين الملل والتركيز على وحدة الامة الشبيهة بوحداية الله ؟ اليس المسلمون أولى بقلّة الخلاف ؟ وكيف يوضع

لا يساويه عدد آخر كما وطولا ، (٢) الاصل زوج يجب حصره فى قسمين ، أقصى من المصدر كما وطولا (٣) من الاصل تقسيم ثان لا يقل عن قسمين ولا يزيد على أربع ، أقصر عن الاصل كما وطولا ، (٤) أقصر من الاصل كما وطولا وهو المظموس يجوز أن يجاوز الأربعة والأفضل أن يكون أقل ويكون أقصر كما وطولا (٥) الصغير وهو حيث ينتهى التثويب ويكون أقل كما وطولا (٦) ويجوز حيث ينتهى التفصيل ، (٧) القصـد ويمتد من طرف الى طرف حيث أنه نهاية الصدر الاول ، الملل ج ١ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٢٩٠) فى احدى الروايات ذكر لليهود والنصارى والمسلمين فى رواية اخرى ذكر لليهود والمسلمين . انظر اختلاف الروايات فى الفرق ص ٩ — ٩ .

المجوس مع ديانات ابراهيم الثلاث خاصة وانها لا تعيش في الوجدان القوي مثل اليهودية والنصرانية ؟ هل يكون ذلك اسوة بالفقه وبانهم مثل اهل الكتاب ؟ واذا كانت هناك صيغ بها المسلمون وحدهم فان ادخال المقارنة مع الاله السابقة على هذا النحو التصاعدي الذي يوحى بالتقدم وان كان في الخلاف يلهب الخيال ويجعل الحديث أكثر اغراء من حيث التنبؤ والترتيب والايقاع والموسيقى . وهناك احاديث نمطية اخرى توضع المراحل السابقة للنبوذة في رؤية واحدة ، اليهود الى منتصف النهار ، والنصارى حتى العصر ، والمسلمون حتى العشاء .

وتزداد الصعوبة عندما يتم الانتقال من مستوى الخيال العددي الى مستوى الواقع الاحصائي . هل حدث احصاء تاريخي وانتهى الى هذه الاعداد الدقيقة ، سبعةون ، واحد وسبعةون ، واثنان وسبعةون وثلاثة وسبعةون كفضائل ما يكون عليه القانون الطبيعي من حيث الدقة والرتابة والانتظام ام انسه مجرد تحقيق الخيال العددي في الواقع عن طريق الانتقاء والاختيار ؟ وبلغت المنطق هل الاحصاء استقرائي ام استنباطي ؟ هل هو احصاء للفرق الماضية ام الحاضرة ام المستقبلية ؟ وكيف يكون الاستقراء لفترة معينة في التاريخ ؟ ومن الذي قام به واحد ام مجموعة للامم الاربعة في كل العصور ؟ وماذا عن تساريخ الفرق اللاحق على الفكرة الموجهة ؟ هل هو استقراء على الماضي أو الحاضر ام نبؤة للمستقبل ؟ صحيح انسه يمكن القول بأن الفرق السابقة على الفكرة الموجهة انماط مثالية تتكرر في كل عصر وان العدد المعطى حوى هذه الانماط كلها سابقا ولاحقا . ولكن هذا القول يقتضى اولا حصر هذه الانماط وجعلها ميسورة . فالانماط التي تبلغ السبعين لا يمكن وعيها . كما تقتضى ثانيا ارجاع كل الفرق اللاحقة الى الانماط السابقة ، وهذه خطورة كبرى . فمقد لا يحدث اتفاق بين الفرق اللاحقة ونمطها السابق . وقد يغفل احد اوجه الاختلاف ويظن انه تشابه (٢٩١) . وكيف يظل العدد

(٢٩١) وما يتوهم من انه حمل على أصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وأن حمل ما يشغل الفروع فهي أكثر مما يتوهم

كما هو لا يزيد ولا ينقص في كل زمان ؟ وكيف يمكن توجيه التاريخ في المستقبل بأفكار موجبة أخرى تشير الى المستقبل وتحدد مساره كما هو الحال في أحاديث المهدي المنتظر وفي حديث المجددين ؟ والأفكار الخاصة بالمهدي تظهر عادة في المجتمع المصهد كما هو الحال في المجتمع الشيعي تساعد على ظهوره خاصة اذا عينت الفكرة المهدي بالوصف أو بالرسم أو بالاسم (٢٩٢) . وشتان ما بين الرؤيتين . الفكرة الموجهة تشاؤمية تقول بحتمية الاختلاف والشقاق بينهما الفكرة المهدوية تفاؤلية تقول بحتمية الخلاص والنجاة (٢٩٣) . وهربا من عدم تطابق العدد المحدد نظريا مع الاحصاء التاريخي يكون التمييز بين الاصول الثابتة التي تطابق العدد والفروع المتغيرة التي لا حصر لها ، وهي قسمة من اصول

وتوهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد . وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات ، الدواني ص ١٧ — ١٨ ، العدد الواقع في الحديث اما ان يشمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه أو على ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضنة ، وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول فرقها اقل وما يشمل فروعها أكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة . ومنشؤه أمور : (١) استفادة بلوغ الافتراق الى هذا العدد في أوائل الاسلام من السيرة سواء بمعناه الحقيقي أو بمعناه المجازي للتاكيد (ب) كون زمان التوهم بعد أوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم بأقلية الاصول قبل انقضاء الأوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء (ج) توهم ان العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا (د) توهم انحصار الاصول في الاقسام الاولى التي هي كبار الفرق الاسلامية أو في الشاملة على الاقسام الثانوية والفروع ما عداها (هـ) توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينها اهل الكلام هو فرق الانس مع انها شاملة للجن أيضا ، الكلنوب ص ١٧ — ١٨ .

(٢٩٢) الفرق ص ٥٧ — ٦٠ .

(٢٩٣) هذا ما فعله الشهرستاني في « الملل » وجعله الاصول التي تختلف عليها الفرق أربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والنقل والعقل ، الملل ص ١٠ — ١٢ .

الفقه في التمييز في الاجتهاد بين الاصول والفروع . ولكن حتى في هذه الحال هل تظل الاصول كما هي ؟ ألا تتغير بتغير التاريخ ؟ هل يظل عدد الفرق كما هو ماضيا وحاضرا ومستقبلا ؟ قد يستطيع الفكر في زمن معين أن يصل الى كل الانمساط الممكنة وكل الاختيارات البشرية وكل ما يأتي بعد ذلك يدخل تحت هذه الانمساط وبالتالي لن يأتي التاريخ بنمط جديد وكل ما سيتبع في المستقبل سيجد له نمطا في الماضي فالتطور يدخل في البناء والواقع يحكمه الفكر . ومع ذلك يمكن الرجوع الى وحدة الفكر دون ادانة للتعدد وتكفير للفرق وهي قوى اجتماعية وتيارات سياسية لا يمكن ضربها والقضاء عليها باخراجها من الجماعة . وماذا عن الحضارات المجاورة التي دخلت الحضارة الاصلية واصبحت جزءا منها ؟ هل تدخل ضمن الفرق المحصاة ؟ ان معظم المذاهب الوافدة كان لها مظلونها داخل الحضارة الجديدة باعتبارها وارثة للحضارات السابقة . وحيانا يتم احصاء الفرق ليس فقط عند البشر بل ايضا عند الجن اي عند امم اخرى اى في مظاهر حياة في كواكب اخرى ، فالانس شامل للجن ! واذا استحال حصر فرق الانس فالاولى استحالة حصر كل تفرق وتشتت في الكائنات الحية . وهل يوجد مكلفون عاقلون خارج الانس ؟ ولماذا لم تحص فرق المجوس واليهود والنصارى ؟ قد يكون الدافع الى ذلك عدم وجود صراع على السلطة في هذه الفرق بعكس المسلمين مما يوحي بان احصاء الفرق والحكم بهلاكها الا واحدة انها هو في جوهره صراع سياسى بين السلطة والمعارضة . اما احصاء الفرق في سبعين فهو احدى مشتقات العدد سبعة وهو عدد رمزى في تاريخ اديان الشرق ، سبعةون شيخا ترجموا التوراة السبعينية ، سبعةون تلميذا للمسيح ، السبع فواتح في كتاب الاعلان في العهد الجديد ، سبعةون مرة للاستغفار ، الحروف السبع للقرآن ، الائمة السبعة . بل يشير العدد ايضا الى ظواهر طبيعية تتفق مع الظواهر الروحية مثل الايام السبعة والسموات السبع والارضين السبعة . الخ . وقد لا يعنى

العدد الضبط الاحصائي بقدر ما يعنى التعدد (٢٩٤) . وفي النهاية يرفض بعض المتكلمين الافكار الموجهة لحوادث التاريخ وآثروا القيام بتاريخ فكري خالص دون التنكر لوحدة الفكر كوحدة نمطية يتم الانحراف عنها والتشتت فيها (٢٩٥) .

وبالرغم من التعسف النظري في اختيار عدد الفرق مُتعدد جاءت كل المحاولات لاحصائها تتفق مع هذا العدد السبعيني بطريقة أو بأخرى . وحتى يكتمل العدد تدخل الفرق غير الاسلامية احيانا مع الفرق الاسلامية او للتصويه على أن احصاء الفرق أمر تاريخي خالص وليس لتكثير المعارضة باسم فرقة السلطان (٢٩٦) . وأحيانا توضع فرق أخرى غير كلامية مثل الحكماء والصوفية اما مع الفرق غير الاسلامية أو مع الفرق الاسلامية . وكيف يمكن لعلم أصول الدين أن يرصد جميع المذاهب والفرق خارج الحضارة الاسلامية وأن يقوم بمهمة تاريخ عام للاديان ؟ يمكن ذلك بالاقصار على الأصول دون الفروع وعلى أمهات المذاهب لا المقالات

(٢٩٤) ويفترق كل منهم فرقا . فأهل الاهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم . وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها . فافترقت المجوس سبعين فرقة ، واليهود على احدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٧ .

(٢٩٥) هذا هو موقف ابن حزم في « الفصل » . بل إن ابن حزم يعلن عدم صحة حديث الفرقة الناجية ويضعفه وهو ما لا نستطيعه نحن الآن . اما الصيغة الأخرى له الواردة في كتب الحديث عن نجاة الفرق كلها الا واحدة والتي تفيد عكس المعنى الاول فليست مذكورة في كتب العقائد لانها لا تفيد في تكفير المعارضة بل ترد الاعتبار لها وتجعل الهالك هو فرقة السلطان أي احتكار الفكر وتبرير السلطة .

(٢٩٦) هذا ما يفعله ابن حزم . فقد كتب في فضائح الملل المخالفة للاسلام يهود ونصارى ومجوس ثم عن الفرق الاربعة من مواحسن اقوالهم ضلالا وأباطيل ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

وتصنيف الفرق غير الإسلامية حسب الاهمية دون مراعاة لترتيب زمانى
أو موضوعى (٢٩٧) .

ولما استحال عرض ثلاث وسبعين فرقة فكان لابد من تجميعها
فى فرق كبرى وفرق صغرى أو أمهات الفرق وصفار الفرق أو أصول
الفرق ثم فروع الفرق . ويقل التجميع والتصنيف ابتداء من عشر فرق :
العشرة فالثمانية فالسبعة فالخمس فالاربعة . وهو الحد الأدنى لتصنيف
أمهات الفرق أو الفرق الكبرى أو أصول الفرق . والحقيقة أنه يمكن رد
الفرق كلها ابتداء من الثلاث وسبعين فرقة حتى الأربع الكبرى الى
أربع فرق رئيسية ، ثلاثة منها تمثل المعارضة ، المعارضة السرية فى
الداخل (الشيعة) والمعارضة العلنية فى الخارج (الخوارج) والمعارضة
العلنية فى الداخل (المعتزلة) والرابعة هى فرقة السلطان . تضم فرق
المعارضة الثلاث اثنى اثنين وسبعين فرقة الهالكة بينما تضم فرقة
السلطان فرقة واحدة هى الفرقة الناجية (٢٩٨) . فهل يعقل أن تكون فرق

(٢٩٧) ونقتصر فى أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية
على ما هو أشهر وأعرف أصلاً وقاعدة فنقدم ما هو أولى بالتقديم
ونؤخر ما هو أجدر بالتأخير ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويصنف الشهرستاني
الفرق الى نوعين : الاول المسلمون الملل ج ١ ص ٥٩ — ١٦٠ ، ج ٢
ص ٣ — ٥٨ ، وهؤلاء نوعان : (أ) أهل الأصول المختلفون فى
التوحيد والوعد والوعيد مثل المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ،
والمشبهة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، (ب) أهل الفروع
وهم المختلفون فى الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية ، ج ٢ ص
١٥٨ ، والثانى الخارجون على الملة الحنيفية والشرعية الإسلامية
ج ٣ ص ٨ — ١٦٦ ، وهم فرقتان : (أ) اليهود ، والنصارى ،
والمجوس ، وأصحاب الأئتين ، والمناوية وسائر فرقهم (ب) أهل
الاهواء والنحل والفلاسفة ، ج ٤ ص ٥ — ١٧٤ ، ج ٥ ص ٣ —
١٧٤ ، والهند ج ٥ ص ١٧٤ — ٢١١ .

(٢٩٨) يقسم الأشعرى الفرق الى احدى عشرة فرقة بالرغم
من قوله عشرة وهى : الشيع ، الخوارج ، المرجئة ، المعتزلة ،
الجهمية ، الضرارية ، الحسينية ، البكرية ، العمامة ، أصحاب

المعارضة بمثل هذه الكثرة وكلها هالكة وتكون فرقة السلطان بهذه

الحديث ، الكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان . ويضيف زهير
الأثرى وأبا معاذ التومنى وكان الاقوال ثلاثة عشر . مقالات
ج ١ ص ٦٥ ، وكلها تعود الى الاربعة الكبرى الاولى الشيع
والخوارج والمعتزلة والمرجئة . فالجهمية نصفها اعتزالي في نفى
الصفات والنصف الآخر اعتزالية مضادة في القول بالجبر . والضرارية
والحسينية فرق اعتزالية . البكرية والعماء وأصحاب الحديث
والمرجئة والكلابية وأبو معاذ التومنى وزهير الأثرى كلها فرق صغيرة
داخل الفرقة الناجية . ويقسم الرازى الفرق الى عشرة ، العاشرة
خارجة على الاسلام والتسعة في الاسلام وهى : المعتزلة ، الخوارج ،
الروافض ، الغلاة ، الكرامية ، الجبرية ، المرجئة ، الصوفية ،
الذين يتظاهرون بالاسلام وان لم يكونوا مسلمين ، الذين هم خارجون
على الاسلام بالحقيقة وبالاسم (اليهود ، والنصارى ، والجوس ،
والننسيه ، والصابئة ، والفلاسفة) . ويمكن أيضا ردها الى الاربعة
الكبرى فالغلاة والكرامية والصوفية مع الروافض ، والجبرية مع
المعتزلة ، كما يصنف البغدادى الفرق الى عشرة : الروافض ،
والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والمشبهة والمرجئة ، والنجارية ،
والجهمية ، والبكرية ، والضرارية . وهى ترجع أيضا الى الاربعة
الكبرى ، فالكرامية مع المعتزلة أو مع الروافض (حدوث الصفات أو
التجسيم) والنجارية والجهمية والبكرية والضرارية أيضا مع المعتزلة ،
والمشبهة مع الروافض ، ويصنفها الشراح الى ثمانية ، الكلبيوى
ص ١٨ ، حاشية الاتحاد ص ٤ . ويقسم الشهرستاني الفرق الى
سبعة : المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ، والمشبهة ، والخوارج ،
والمرجئة ، والشيعية . ويمكن ردها الى أربعة . فالجبرية نقض
المعتزلة في خلق الافعال ومعتزلة في نفى الصفات ، والصفائية
والمرجئة والمشبهة أشاعرة في الذات والصفات والافعال ، الملل ج ١
ص ١٣ ، ويذكر ابن حزم فرقا ستا خارج الملة الاسلامية تنقسم
بدورها الى اقسام فرعية . ومن خلال هذه الفرق البست تحديث آراء
أخرى فرعية يمكن ادخالها في أحدها مثل تناسخ الارواح وتواتر
النبوات في كل وقت أو أن في كل نوع من أنواع الحيوانات انبياء أو أن
العالم محدث وله مدير لم يزل الا أن النفس والخلاء والزمان لم يزل
معه وهو قول الرازى الطبيب . وقد صنف ابن حزم ضده كتابا منفردا عن
نقد العلم الالهى ، أو أن الفلك لم يزل وأنه غير الله وأنه هو المدير
للعالم الفاعل له اجلاله ، الفصل ج ١ ص ٣ - ٤ ، ويقسم الملطى
الشافعى الفرق الى خمس : اهل السنة ، والمعتزلة ، والمرجئة ،

القلة وهى الوحيدة الناجية ؟ واين الصراع على السلطة داخل فرقة السلطان ؟ واين الخلاف فى الراى بين الفرق الصغرى فى الفرقة الناجية ؟ واين الاتفاق فى الراى بين الفرق الضالة ؟ ومعروف ان المعارضة العلنية فى الداخل (المعتزلة) هى التى وضعت الاصول العامة فى التوحيد والعدل والتى اعتمدت عليها باقى فرق المعارضة الاخرى ، السرية فى الداخل (الشيعة) والعلنية فى الخارج (الخوارج) ، فرق الامة اذن اربع على المستوى نفسه دون هلاك او نجاة (٢٩٩) . وهى امهات الفرق التى تنظم بعد ذلك الفرق الثلاث وسبعين جمعا وطرحا وضربا وقسمة (٣٠٠) . والحقيقة ان كل هذه الفرق الصغيرة لا

والشيعة ، والخوارج . ويمكن ردها الى اربعة لان اهل السنة والمرجئة فرقة واحدة . وكذلك الامر عند ابن حزم فى تصنيف آخر ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ونفس التصنيف عند الخياط : شيعة ، ومرجئة ، ومعتزلة ، واصحاب حديث ورواية ، الانتصار ص ١٣٩ .

(٢٩٩) الفرق عند ابن حزم اربع : المعتزلة والخوارج والمرجئة والتشيع ، الفصل ج ٥ ص ١٩ — ٧٠ وهى نفس القسمة عند الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » ، الرافضة ص ١٨ — ٣٥ ، المعتزلة ص ٣٥ — ٤٣ ، المرجئة ص ٤٣ — ٤٧ ، الخوارج ص ٤٧ — ٥٤ ، وقد تكون المرجئة احدى فرق السلطان فصلتها الفرقة الناجية كى تكون معارضة مستأنسة .

(٣٠٠) عند الملطى الشافعى مثلا الزنادقة خمس فرق ، والجهمية ثمان ، والقدرية سبع ، والمرجئة اثنتا عشرة ، والرافضة خمس عشرة ، والحرورية خمس وعشرون ومجموعها اثنتا وسبعون فرقة ، فهذه جهلتهم ، التنبيه ص ٩٢ ، ويعترف الكلبوى بان الفرق اقل من هذا العدد اذا كانت كبار الفرق ثمانية : المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشيبة واهل السنة . والشاملة للاصول الثانوية ثلاثا واربعين : عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلاثة للمشيبة وواحدة لاهل السنة . فسواء حمل على الاصول الاولى او على ما يشتمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد ، الكلبوى ص ١٨ ، وحيانا يتم ضبط العدد : عشرون

تهم تاريخيا بقدر ما تهم لاكمال العدد . حتى ولو وجدت تاريخيا فما الفائدة من ذكر فرق انقضى عهدها وانقرض انصارها ؟ وكلها اسماء اعلام اكثر منها موضوعات مما يدل على ربط الفرق بأشخاص اصحابها وكأنها خلاصات شخصية . ولا يمكن حفظها أو استرجاعها أو حتى استعمالها . وهل القصد تشويه وحدة الأمة وبيان خلافاتها حتى يهرع الناس الى الفرقة الناجية طلبا للوحدة والامان ؟ والعقائد مجرد سلاح في يد الخصوم تكشف عما تحتها وهو الصراع السياسى بين القسوى السياسية المختلفة بين المعارضة والسلطة . معركة الصراع فى الحقيقة هى معركة اجتماعية سياسية ، خصومات أهواء وصراع مصالح . للعقائد ظهر وبطان ، ظهرها الدين وباطنها السياسة ، ظاهرها الله وباطنها العالم (٣٠١) .

٣ — من التفرق الى الوحدة .

إذا كان المسار الاول للتاريخ الفكرى من الوحدة الى التفرق عند القدماء فان المسار الثانى له يمكن أن يكون من التفرق الى الوحدة عند جيلنا . فالفرق الثلاث وسبعون يمكن ردها الى ما هو أقل منها الى

للعزلة واثنان وعشرون للشيعية وثمانية عشر للخوارج ، وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة الكلبوى ص ١٨ .

(٣٠١) ولكن ربما لسوء المعنى الفاحش بلفظ متلبس ليسهلوه على اهل الجهل وعين النظر بهم من اتباعهم وليبعد فهم تلك العظيمة على العامة من مخالفتهم كقول طوائف من اهل البدعة والضلالة لا يوصف الله بالقدره على الحال ولا على الظلم ولا على الكذب ولا غيرها ما علم أن يكون فأخفوا اعظم الكفر فى هذه القضية لما ذكرنا من تائيس الاغمار من اتباعهم وتسكين الدهماء من مخالفيهم فرارا عن كشف معتقدهم صراخا الذى هو أنه تعالى لا يقدر على الظلم ولا له قوة على الكذب ولا به طاقة على الحال ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

فرق كبرى أربع هي فرق المعارضة الثلاث وفرقة السلطان ، أى الصراع بين المعارضة السلطة فى مجتمع واحد . فالوحدة قائمة ، وحدة الصراع بين القوى الاجتماعية ، يرتكز كل منها على أصول عقائدية يمكن أن تكون بؤرة توحيد جديدة تختلف عليها الفرق . فبدلاً من أن تكون الوحدة علة فاعلة فى البداية والتفرق علة غائية فى النهاية كما هو الحال عند القدماء يكون التفرق هو العلة الفاعلة والوحدة هى العلة الغائية فى عصرنا .

٢- الشعور البنائى (المذهبى) . تكشف الفرق الأربع ، ثلاث للمعارضة وواحدة للسلطة عن وجود موضوعات للخلاف أو عقائد يتم عليها التفرق ، كل فرقة حسب موقفها السياسى . فالمعارضة السرية فى الداخل تقول بالحلول ويتم تكفيرها دينياً كمستار للإبعاد السياسى . والمعارضة العلنية فى الخارج يصعب تكفيرها دينياً لقولها بأصلى التوحيد والعدل وهما اليقين فى الإلهيات فلا مفر من تكفيرها سياسياً بدعوى الخروج على السلطان . والمعارضة العلنية فى الداخل يصعب تكفيرها دينياً لقولها بالاصول الخمسة كفكر للمعارضة . لذلك يتم تكفيرها دينياً وسياسياً ، ويظل التكفير السياسى أقوى . وتظل المعارضة العلنية فى الخارج والداخل عن طريق أصلى التوحيد والعدل أقوى من المعارضة السرية فى الداخل عن طريق الإمامة . وفرقة السلطان أيضاً يسهل تكفيرها من الفقهاء لفصلها الإيماني عن المصل (٣٠٢) .

وكثير من فرق المعارضة الفرعية تقرب من فرقة السلطان مما يدل على أن جذور الفرقة الناجية عند الفرق الضالة وأن جذور الفرقة

(٣٠٢) هذا ما يفعله ابن حزم فى تكفيره للمرجئة أى رجعية أهل السنة ، المصانفة الساذجة ، فقه السلطان . أقرب المرجئة إلى أهل السنة القائلون بأن الإيمان عقد بالقلب واللسان وأبعدهم القائلون بأنه باللسان فقط ، وأقرب الشيعة إلى أهل السنة القائلون بالإمامة فى على وبنيه وأبعدهم الإمامية .

الضالة في الفرقة الناجية . اذا هلكت المعارضة هلكت السلطة معها وان نجت السلطة نجت المعارضة معها (٣٠٣) . فكل فرقة تمثل عقيدة ومذهباً وفكراً سواء كانت المعارضة سرية أم علنية في الداخل أم في الخارج ، أو كانت للسلطة . وتمثل الفرق بصرف النظر عن كونها فرقاً تاريخية خالصة تيارات فكرية واتجاهات نظرية يمكن تحديد أصولها وتحويلها الى تصورات مختلفة للعالم أو مناهج حياة أو نظم اجتماعية وسياسية كل فرقة حولت الوحي الى مذهب نتيجة لظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية .

فالفرقتان الكبيرتان اليوم السنة والشيعة كل منهما يمثل اتجاهاً فكرياً ابتداء من التوحيد حتى الامامة ، في الله وفي الطبيعة ، في الانسان وفي المجتمع . فبينما تقول الشيعة في التوحيد بالتأليه أو التجسيم تقول السنة بالنشبية أو التنزيه . وبينما تقول الشيعة بالقيض وبأن الفرق بين الروح والمادة هو فرق في الدرجة لا في النوع تقول أهل السنة بالخلق

(٣٠٣) ثم سائر الفرق الأربع فيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد ، وفيهم ما يخالفهم الخلاف القريب . فأقرب فرق المرجئين الى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة الفقيه الى أن الايمان هو التصديق باللسان والقلب معاً وأن الاعمال انما هي شرائع الايمان وفرائضه فقط . وأبعدهم أصحاب جهم بن صفوان والاشعري ومحمد بن كرام السجستاني فإن جهماً والاشعري يقولان أن الايمان عقد بالقلب فقط وأن أظهر الكفر والتلويح بلسانه وعبد الصليب في دار الاسلام بلا تقية . ومحمد بن كرام يقول هو باللسان وأن اعتقد الكفر بقلبه . وأقرب فرق المعتزلة الى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل . وأقرب مذاهب الشيعة الى أهل السنة المنتمون الى أصحاب الحسن بن صالح بن حسن الهذاني الفقيه القائلون بأن الامامة في ولد علي ، والثابت عن الحسن بن صالح هو قولنا أن الامامة في جميع قريش وقول جميع الصحابة الا أنه كان يفضل علياً على جميعهم . وأبعدهم الامامية . وأقرب فرق الخوارج الى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الاباضي والفزارى الكوفي وأبعدهم الازارقة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

وإن الفسوق بين الروح والمادة فرق في النسوع لا غرقا في الدرجة . وفي الانسنان بينما تقول الشيعة بوجود حقائق الوحي في القلب ويمكن العثور عليها بالتأويل فإن استعصى التأويل فتقليد الامام ، يثبت السنة بديهيات السقوط ووضوح النصوص واجتهاد في فهمها . وبينما ترى الشيعة أن نموذج السلوك الامثل هو الطاعة والانقياد وتنفيذ تعاليم الامام ، ترى السنة أن نموذج السلوك الامثل هو الفعل الحر والعمل المسؤول . وبينما ترى الشيعة أن الايمان مكتف بذاته وأنه ايمان يحب آل البيت ، ترى السنة أن الايمان قول وعمل وأن لا وجود للايمان الا بالعمل . وبينما تقول الشيعة بوحدة الاديان ولا ترى ضسرا في الاستعانة بمراحل الوحي السابقة أو الالهام اللاحق الذي يكشف عنه الانمسة ، يقول السنة باكتمال الوحي وانتهائه بانقطاع الرسل . وبينما تقول الشيعة بتعيين الامام تقول السنة بالشورى وبالبيعة العامة . وبمعرفة النظر عن الفروق في الدرجة في هذا التقابل عند كل فريق وعلى فرض صحة هذا التقابل كاختيار فكري فانه نظرا لتغير الظروف الاجتماعية لكل منهما عبر التاريخ فقد انقلب الاختيار . فقد لا يقل السنة تجسيما وتشبيها بل وتاليا من الشيعة ولا يقل الشيعة تنزيها عن السنة . وقد لا يقل أهل السنة تأويلا من الشيعة ولا يقل الشيعة حرفة من السنة . وليس السنة أقل طاعة من الشيعة في حين أن الشيعة قادرون على المعارضة والثورة . كما أصبح الايمان عند السنة مكتفيا بذاته في حين أصبح عند الشيعة عملا تاريخيا . وقد وقع السنة في الروحانية وضاع لديها الفصل بين الروح والمادة وأصبح الشيعة أكثر فضلا بينهما من السنة . كما أصبحت السنة أكثر موالاة للنصارى واليهود من الشيعة ، يقومون بتعيين الامام وراثه من العسكر بينما تثور الشيعة على ملك الملوك . فالشعور المذهبي هو اختيار عقائدي يكشف عن موقف سياسي متغير من عصر الى عصر وبالتالي يكون أحد ابعاد الشعور التاريخي .

وفي داخل السنة هناك اختياران آخران ، المعتزلة والاشاعرة ، على طرفي نقيض ، المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة .

وكل فرقة تمثل مذهبا متكاملا ابتداء من التوحيد والخلق والبعث ونهاية العالم (٣٠٤) . نفى التوحيد تنكر المعتزلة الصفات حرصا على التنزيه ، وتنكر كل صور التشبيه والتجسيم حتى ولو اضطرت الى تأويل النصوص لاثبات معانيها العقلية . ولما أنكرت الصفات أثبتت جبرية الانسان ، فالانسان خالق أفعاله ، ومسؤول عن الخير والشر في العالم ، وقادر على الاعمال . وفي النهاية يكون له ما قدم من خير أو شر دون وساطة أو شفاعة . ويكون الحكم بعد البعث وهو على وعى به وليس قبله . وكما رفض التجسيم في البداية يرفض في النهاية . فالثواب والعقاب خلقان أكثر منهما ماديان . فالرضا عن الذات أفرح للنفس من الجزاء المادى . وتأنيب الضمير أوقع على النفس من العذاب الجسماني . أما الاشاعرة فتمثل المذهب المقابل . تثبت الصفات ، ولا ترى حرجا في القول بالتشبيه بل وبالتجسيم حرصا على حرفية النصوص . وما دامت الصفات مثبتة فهي أيضا فاعلة في العالم . فهي مسؤولة عن كل ما يقع من الانسان ومن الطبيعة من خير أو شر . وفي النهاية يبدأ الحساب الجسماني والحكم على أفعال الانسان وتوقيع الجزاء المادى عليه ثوابا أم عقابا .

ونظرا لغلبة المذهب على الفرقة والموضوع على التاريخ فقد عرفت كل فرقة بالموضوع الذى اشتهرت به وأصبحت الموضوعات عناوين لفرق . فغلاة الشيعة يقولون جميعا بالتاليه وبالتجسيم وبالتشبيه وهو أحد الحلول لموضوع التوحيد . فاذا ذكر التاليه أو التجسيم ذكر غلاة الشيعة . وتقول المعتزلة بالتنزيه المطلق ونفى الصفات . فاذا قيل بالتنزيه أو نفى الصفات ذكر المعتزلة . ويغلب على الخوارج والمرجئة موضوع الايمان والعمل فاذا ذكر الموضوعان ذكرت

(٣٠٤) وكان بين المعتزلة والسلف في كل زمان اختلافات في الصفات ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وهذا التضاد بين كل فريق كان حاصلا في كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ — ٦٥ .

الفرقتان (٣٠٥) . ويفعل على كل فرقة موضوع أو أكثر . فمثلا يغلب على الخوارج موضوعا الامامة والايمان والعدل مما يدل على الطابع العملي لفكر الفرقة وليس الطابع النظري كما هو الحال في الذات والصفات او الجبر والاختيار . لذلك اسست الفرقة فقها ونظمت تشريعا . والاهم من ذلك كله هو انتظام الفرق كلها في اصول بصرف النظر عن عددها . فاذا كانت الاصول اربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والايمان والعمل وكانت امهات الفرق اربعا : الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة (اشاعرة) ، ثلاثة للمعارضة وواحدة للسلطة ، اختلفت الشيع والمعتزلة في التوحيد ، والمرجئة والخوارج في الايمان والعمل ، والمرجئة والمعتزلة في الوعد والوعيد ، والشيعة والخارج في الامامة (٣٠٦) . كل حل لمشكلة ليس قائما بذاته بل يؤدي الى حل المشكلة الاخرى بالطريقة نفسها . فانكار الصفات يؤدي بالضرورة الى ترك المعالم مفتوحا الى فعل الانسان

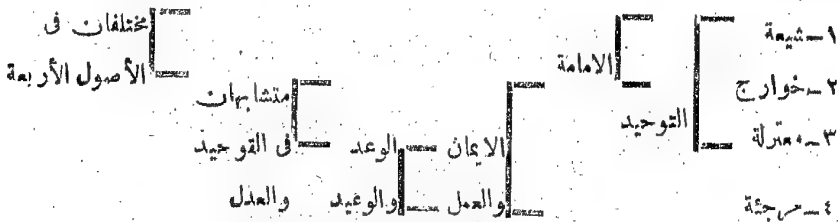
(٣٠٥) غالبا الاول لما ان حكم العقل لمن لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . والاول غالو والثاني تقصير . فمثلا المشبهة الاولى مذهب الطولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من المشبهة الثانية مذهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة حلولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور باحدى عينيه شاء . فان من قال انها يحسن منا ما يحسن منه وما يقبح منا يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال يوصف الباري بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري فقد اعتزل الحق ، المل ج ١ ص ٢٠ — ٢١ ، فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التسطيل بنفى الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الحلول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، المل ج ١ ص ٢٢ .

(٣٠٦) كثير من اصحاب المقالات ان هي الا تفريعات على فرقة من امهات الفرق . وكثيرا من يحدث خلط بين الفرقة والمقالة . فالفرقة ينتسب اليها عديد من المتكلمين وتمثل اتجاهها فكريا في حين

وحرية اختياره . كما يؤدي بالضرورة الى اعمال العقل واثبات قوانين مطردة للطبيعة . أما اثبات الصفات فانه يؤدي الى اثبات فاعليتها في الطبيعة ومزاحمة الفعل الانساني ومشاركته والى تصور الطبيعة ميدانا للصفات المطلقة والعقل واقفا وراء النقل أى نافيا لاستقلال العقل والطبيعة .

ب — الشهور الجدلى (التاريخى) . يكشف الشهور المذهبى البنائى على أن الفرق موضوعات ، وأن الموضوعات أصول ، وأن أمهات الفرق تدخل فى جدل بينها حول هذه الاصول . فالمعتزلة والشيعة على

أن المقالة رأى منفرد ينسب الى صاحبه ولا يدخل تحت اسم فرقة . ونظرا لاهمية الفرق الاربعة فانها تحظى بالقدر الاكبر من كتب الفرق من حيث الكم والترتيب . فبينما يخصص الاشعرى فى « مقالات الاسلاميين » من حيث الكم للمعتزلة ١٠٠ ص ، وللشيعة ٩٠ ص ، وللخوارج ٤٠ ص ، وللمرجئة ٢٠ ص (المعتزلة والشيعة نقيضان ، والخوارج والمرجئة نقيضان ، والاشاعرة هى الفرقة الناجية الموجهة للعقائد) يخصص لاصحابها الحديث ٦ ص ، وللبكرية ٣ ص ، وللضارية ٢ ص ، وللنجارية ٢ ص ، وللعمامة صفحة واحدة ولكل من زهير الاثرى ومعاذ التومنى نصف صفحة . وبينما يخصص البغدادى فى « الفرق بين الفرق » للمعتزلة ٨٨ ص ، وللروافض ٤٣ ص ، وللخوارج ٤٢ ص فانه يخصص للكرامية ٢٠ ص ، وللمشبهة ٥ ص ، وللمرجئة ٥ ص ، وللنجارية ٤ ص ، ولكل من الجهمية والبكرية والضارية صفحة واحدة . ويكون التقابل بين الفرق الاربعة فى الاصول الاربعة كما يحددها الشهرستانى ، (الملل ج ١ ص ١٠ — ١٢) كالآتى :



حرفى نقیض فی التوحید ، والشیعة والخوارج علی طرفی نقیض فی الامامة ،
والخوارج والمرجئة علی طرفی نقیض فی الایمان والعمل ، والمعتزلة والمرجئة
علی طرفی نقیض فی الوعد والوعید . ویستطیع الشعور الجدلی أن
یصف التاریخ وفی الوقت نفسه یدرك دلالة المذهب ویبرز النسق
العقائدی للفرقة وذلك من خلال نشأة الفرق وتوالدها بعضها عن
البعض الآخر طبقا لقانون الفعل ورد الفعل ای طبقا للمنهج الجدلی
القائم علی التعارض والاضداد (٣٠٧) . ولا یوجد منهج محکم فی معظم
المصنفات الکلامیة لعرض تاریخ الفرق . ویترجح معظمها بین تتبع

(٣٠٧) وهذا ما یلاحظ فی أمهات الفرق التی یدکرها الأشعری
فی اول القائمة . فالخوارج ضد الشیعة بالنسبة لعلی ، والمرجئة
ضد الشیعة فی التنزیه والتشبیه ، والاشاعرة ضد المعتزلة فی
الصفات والنقل والعقل وأفعال العباد ، والمعتزلة ضد جهنم فی
الحرية وأفعال العباد . وهو ما یفعله البغدادی ایضا عندما یرتب
الفرق کالاتی : الخوارج ، القدريّة ، المعتزلة ، المرجئة . فالخوارج
ضد الروافض فی الامامة ، والمعتزلة ضد الروافض فی التوحید ،
والمرجئة ضد الخوارج فی الحکم علی مرتکب الکبيرة وفی صلة الایمان
بالعمل . وهو ما لاحظله الشهرستانی بقوله « المعتزلة وغيرهم
من الجبرية والصفاتية والمختلطة منهم الفريقان من المعتزلة والصفاتية
بمتقابلان تقابل التضاد ، وكذلك القدريّة والجبرية ، والمرجئة
والوعيدية ، والشیعة والخوارج . وهذا التضاد بین کل فريق
وفريق کان حاصلا فی کل زمان ، المل ج ١ ص ٦٤ — ٦٥ ، لذلك
رتب الشهرستانی الفرق الاربعة الاولى : المعتزلة ، والجبرية ،
والصفاتية ، والمشبّهة حسب الموضوع وهو التوحید بطوله الثلاث ،
نفی الصفات عند المعتزلة والجبرية ، وإثبات الصفات عند الصفاتية ،
وتشبیه الصفات عند المشبّهة . ولكنه أغفل الجدول فی الزمان .
فالترتيب الزمني هو المشبّهة فی تشبیه الصفات كدعوى ثم المعتزلة
والجبرية فی نفی الصفات كنقیز الدعوى ثم فی اثبات الصفات
بلا تشبیه عند الصفاتية كمرکب للدعوى . كما أنه ترك الشیعة
فی النهاية مع أنها تشارك المشبّهة وتغالی فی التشبیه الی درجة
التاليه . ویضع الشهرستانی الخوارج والمرجئة والوعيدية معا
لاشتراكهما فی موضوع الایمان والعمل ولو أن الخوارج والوعيدية
یشترکان فی الدعوى نفسها ویقدم المرجئة كنقیز للدعوى ، المل
ج ٢ ص ٣ .

النشأة الزمانية وبين عرض الموضوعات العقائدية وان كانت أقرب الى المنهج الثانى اى عرض الفرق من خلال الموضوعات . ويختلف الترتيب الزمانى والموضوعى حسب الموضوع . ففى الامامة مثلا تظهر الرفضة أولا ثم يناقضهم فيها الخوارج فى حين أنه فى التوحيد تقول الرفضة أولا بالتاليه او التجسيم ثم يظهر المعتزلة ويقولون بالتنزيه (٣٠٨) . وقد ينشأ رد الفعل على الفور اذا كانت عملية خالصة مثل الامامة او متأخرة اذا كانت نظرية تحتاج الى تفكير وتدبر مثل التوحيد . فبعد ان ظهر التاليه مبكرا للغاية فى حياة على لم يطر توحيد المعتزلة ونفى الصفات الا متأخرا . وقد ظهرت الروافض بدعوى التاليه . فظهورهم هنا سابق على الخوارج فيما يتعلق بالتاليه ، وقد حدث ذلك فى حياة على (٣٠٩) . وفى هذا الجو العام من التوتر النفسى وجهل العرب ،

(٣٠٨) يرتب الملطى الشافعى الفرق من الجانب التسارىخى كالآتى : الرفضة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والخوارج ، فالمعتزلة رد فعل على الرفضة فى التوحيد . ولكن المرجئة ليست رد فعل على المعتزلة فى شىء بل هو رد فعل على الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة وفى الصلة بين الايمان والعمل . ولكنه يعود فى الجزء النقدى ويرتبها كالآتى : المرجئة ، الروافض ، المعتزلة ، الحرورية (الخوارج) أى أنه يضع الفرقة الثالثة فى المكان الاول . وربما كان ذلك خطأ اراديا من الناسخ او من الناشر لانه ترتيب مخالف للاول ولا يسدل على شىء .

(٣٠٩) وأما الروافض فان السيئنة منهم أظهروا بدعتهم فى زمان على فقال بعضهم له : أنت الاله فأحرق على قوما منهم ، ونفى ابن سبأ الى ساباط المدائن . وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الاسلام لتسميتهم عليها لها ، الفرق ص ٢١ ، وكان من العاملين فى تلك الفتنة (قتل الخليفة الثالث) عبد الله بن سبأ ، يهودى وغلا فى حب على حتى زعم أن الله حل فيه . وأخذ يدعوا الى أنه الاحق بالخلافة ، وطعن على عثمان فنفاه . فذهب الى البصرة وبث فيها فتنته . فأخرج منها مذهب الى الكوفة ونفث ما نفث من سم الفتنة فنفى منها . فذهب الى الشام فلم يجد فيها ما يريد . فذهب الى مصر فوجد فيها أعوانا على فتنته الى أن كان ما كان مما ذكرناه . ثم

وشدة انتسابهم الى الدعوات في عصر الدعوات يمكن أن يكون عبد الله بن سبأ منشئ التالىه من خلفياته الدينية القديمة . لم يكن العرب يعرفونه اذ كانت الوثنية لديهم سطحية بالاضافة الى انه يقوم على الاعجاب بالباطل في عصر البطولة وبين الابطال . فالخوارج والشيعية نقيضان وان لم يخرج النقيض من النقيض زمانيا . نشأ الخوارج اولا برفضهم امامة على ثم نشأ الشيعة ثانيا بعد مقتل على وبنيه . فمن حيث موقعهم من على هما نقيضان وان تولد أحدهما عن الآخر زمانيا (٣١٠) .

وينطبق قانون الفعل ورد الفعل أو قانون الجدل من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع ليس فقط على تاريخ الفرق وتوالد بعضها من البعض الآخر بل أيضا على موضوعات العلم الرئيسية . اذ تحل المشكلة اولا باختيار احد النقيضين ثم يأتى الحل الثانى بالنقيض واخيرا يأتى الحل الثالث يحاول الجمع بين النقيضين في وسط متناسب متفاديا الغلو والتطرف . يأتى الحل الاول في ظروف نفسية واجتماعية معينة . ثم يأتى نقيضه لاعادة التوازن ، وابرار ما خفى اذ لا يقف امام التطرف الا تطرف مضاد . ثم يأتى الحل الثالث لالغاء الطرفين ومحاولة استعادة التوازن الفكرى . فمثلا في نظرية الوجود (الطبيعيات) يقضى فريق على استقلال الطبيعة وعلى فعلها ، ويجعل حركتها ومسارها من خارجها . فينشأ رد فعل عند أصحاب الطبائع القائلين بالطباع وان فعل الطبيعة

تظهر بذهبه في عهد على فنفساه الى المدائن . وكان رايه جرثومة كما حدثت من ذاهب الغلاة من بعده ، الرسالة ص ١٠ - ١١ ، ويقول رشيد رضا معلقا أن ابن سبأ فعل ما فعل بغضا في الاسلام لا حبا في على . فاسلامه كان خديعة . وله نظراء في ذلك من اليهود ومثلهم بعض مجوس الفرس الذين اظهروا الاسلام وتسترخوا بالتشيع لعلى ولال البيت كلهم كانوا يقصدون افساد الاسلام وازالة ملكه بالتفريق بين أهله ، الرسالة ص ١٠ .

(٣١٠) يحل الشهرستاني هذا التضاد فيقول : المعتزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعة والخوارج ، المال ج ١ ص ٦٤ .

وحركتها من داخلها بفعل طبائع الاشياء . ثم يأتى فريق ثالث يجمع بين النقيضين ويقول بالطبائع ولكنه يجعلها مخلوقة (٣١١) . وفى التوحيد يعرض التآليه أو التجسيم أو التشبيه من الشيعة . فبنسأ رد الفعل من المعتزلة فيقترحون التنزيه لدرجة نفى الصفات . فالتعطيل اكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه : ثم يأتى الحل الثالث الذى اقترحه الاشاعرة لاعادة التوازن الفكرى ، ويقترحون اثبات الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل تفاديا لتطرف النقيضين (٣١٢) . وفى خلق الأفعال (الجبر والاختيار) يعرض الجبر المطلق أولا وتثبت الارادة الالهية المطلقة وتنكر حرية الاختيار . ثم ينشأ رد الفعل ويوضع النقيض متأكد حرية الاختيار ومسؤولية الانسان المطلقة عن أفعاله . ثم يأتى الحل الثالث للجمع بين النقيضين ويقال بالكسب ويخلق القدرة فى زمان الاستطاعة (٣١٣) . وأحيانا تظهر القدرية وكأنها اثبات لدعوى نفى القدر واثبات

(٣١١) ثم ظهرت بدع بشر بن المعتز من القول بالتولد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة ، الملل ج ١ ص ٤٢ .

(٣١٢) ويقول رشيد رضا معلقا « الغلو فى التجريد مذهب المعطلة منكرى الصفات ، والدينو من التحديد مذهب المشبهة ، وبينهما مذهب السلف الوسط وهو أن تصفه تعالى بما وصف به نفسه بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تأويل . ويقرب من مذهب متكلمى الخلق الذين يمنعون التعطيل والتمثيل دون التأويل لبعض الصفات والأفعال ، الرسالة ص ٩ ، ويقول أيضا « التحقيق » أن السلف كانوا يأخذون فى الصفات الالهية بمعانى اللفاظ فى اللغة مع تنزيهه تعالى عن مشابهة شئ من خلقه . فكما أن ذاته ليست كغيرها من الذات فكذلك صفاته وأفعاله . ولا يذهبون الى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ كالتشبيه والتحديد المأخوذ من إطلاقه فى الاصل على المخلوق فان التنزيه قد جعل المشاركة فى اللفظ اسمية أو جنسية لا شخصية ، الرسالة ص ٩ .

(٣١٣) وممن بالغ القول بالقدر هشام بن عمرو والفوطى والاصم من أصحابه ، الملل ج ١ ص ٤٣ .

الاستطاعة (٣١٤) . وقد تضم المسألتان مرتكب الكبيرة والاختيار في مسألة واحدة هي الفعل أو السلوك . فإذا كانت المسألة هي الاختيار يكون اثبات الاختيار رد فعل على الجبر لا العكس (٣١٥) . وفي العقل والنقل ، يقال أولا ان النقل مكثف بذاته ولا يحتاج الى عمل عقلي يخرج النص من مكانه ، وتقدم الحشوية الاقتراح . فينشأ رد الفعل لجعل العقل اساس النقل . فإذا تعارض النقل مع العقل أول النقل لحساب العقل ، ويقدم المعتزلة هذا الرأي . ثم يأتي حل ثالث يجمع بين العقل والنقل ويعرض اتفاق صحيح المنقول مع حريج المعقول ابتداء (٣١٦) .

(٣١٤) ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف مسألة القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجمعد بن درهم ، وتبرا منهم المتأخرون من الصحابة ، الفرق ص ١٨ — ١٩ ، المعتزلة والحشوية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجسة والوعيدية ، والشيعية والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣١٥) وكانت أول مسألة ظهر الخلاف فيها مسألة الاختيار واستقلال الانسان بإرادته وأفعاله الاختيارية ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب . اختلف فيها وأصل بن عطاء واستأذه الحسن البصري واعتزل يعلم اصولا لم يكن أخذها عنه . غير أن كثيرا من السلف ومنهم الحسن — على قول — كان على رأى أن العبد مختار في أعماله الصادرة عن علمه وإرادته . وقام ينازع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا الى أن الانسان في عمله الإرادي كأغصان الشجر في حركاتها الاضطرابية كل ذلك وأرباب السلطان من بنى مراون لا يحفلون بالامر ولا يعنون برد الناس الى أصل وجمعهم على أمر يشملهم ثم يذهب كل ما يشاء سموى أن عمر بن عبد العزيز أمر الزهري بتدوين ما وصل اليه من الحديث وهو أول من جمع الحديث ، الرسالة ص ١٣ — ١٤ .

(٣١٦) ويضع الغزالي هذا القانون في مقدمة « الاقتصاد » اذ يقول : واطلعوا (أهل السنة) على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول ، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع المنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحشوية وجوب الجهود على التقليد واتبع الظواهر ما أتوا به الا من ضعف العقول وقلة البصائر ، وأن من تغفل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة بين تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ما أتوا به الا من خبت الضمائر .

وفي الحسن والقبح العقلين يقول فريق بأن حسن الأشياء وقبحها من خارج الأشياء وأن الأشياء لا تحتوى على صفات موضوعية كالحسن والقبح . ثم ينشأ رد الفعل بقول فريق آخر بأن حسن الأشياء أو قبحها من داخل الأشياء وصفات موضوعية يدركها العقل . ثم يأتي فريق ثالث ليحاول الجمع بين النقيضين فيجعل حسن الأشياء وقبحها في الأشياء إلا الشرائع التي يكون حسنها أو قبحها من خارجها (٣١٧) .

ثم قيل أولئك إلى التفريط ، وميل هؤلاء إلى الإفراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد وملزمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكل طرفي قصد الأمور ذميم . وأنى يستتب الرشاد يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر أو يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر وبرهان العقل الذي عرف به صدقه فيما أخبر ؟ وكيف يهتدى للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر ! أولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وأن مجاله ضيق فيحصر ؟ هيئات قد خاب على القطع والثبات وتعثر بأذيال الضلالات من ثم يسمع بتأليف الشرع والعقل وهذا الشكات . فمثال العقل البصر السليم عن الآفات والأداء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الانبياء . فالمعرض عن العقل مكثفيا بنور القرآن مثاله المعرض لنور الشمس مغضيا للاجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . والملاحظ بالعين الاعور لأحدهما على الخصوص متدل بحبل مغرور ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

(٣١٧) وأما السمع والعقل فقد قال أهل السنة : الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجب . وقال أهل العدل المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ، المال ج ١ ص ٦٤ ، والعدل على مذهب أهل السنة أن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في الملك على مقتضى المشيئة . والعلم والظلم ضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف . وعلى مذهب الاعتزال والعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، المال ج ١ ص ٦٢ — ٦٣ .

وفي الوعد والوعيد يثبت المعتزلة وجوب الثواب والعقاب طبقا للأعمال ، وينفى أهل السنة هذا الوجوب ويجعلون كل شيء مرهونا بمشيئة الإرادة المطلقة ، ويأتى فريق ثالث ليقول بالوجوب الشرعى (٣١٨) . وفي الإيمان والعمل يبدأ الخوارج والمرجئة على طرفى نقيض يثبت الاولون العمل كمعبر وحيد عن الإيمان والا فلا إيمان ويكون الكفر . ويثبت الآخرون الإيمان مكتفيا بذاته دون عمل ، ويكون الإيمان فى غياب العمل . ثم تقترح المعتزلة المنزلة بين المنزلتين للجمع بين الحليين المتعارضين والابقاء على جزء من الإيمان وجزء من العمل (٣١٩) . نشأت المرجئة بدعوى الأرجاء فى الإيمان أى تأخير العمل على الإيمان كرد فعل على الأحكام القاطعة التى صدرت وقت الفتنة على الناس بالإيمان والكفر والفسق حيث تقطعت الرقاب من جراء الحكم على أعمال الناس وجعل العمل مقياس الإيمان والمعبر عنه . فإذا كان الخوارج يثبتون صلة الإيمان بالعمل فإن المرجئة يثبتون الإيمان دون العمل ويجعلونه نظرا ومعرفة . وإذا كانت الخوارج تحكم على الناس بالكفر والإيمان فإن المرجئة ترجىء الحكم . وإذا كانت الخوارج ترى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص فإن المرجئة ترى أن الإيمان يزيد وينقص . وإذا كانت الخوارج ترى أن الدار دار كفر ودار إيمان فإن المرجئة ترى أن الدار دار إيمان وسلام (٣٢٠) . كما تظهر المعتزلة اثباتا لدعوى المنزلة بين المنزلتين

(٣١٨) أما الوعد والوعيد فقد قال أهل السنة : الوعد والوعيد كلامه الازلى ، وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا استوجب الثواب فبوعده وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب شيء من قضية العقل . وقال أهل العدل لا كلام فى الازل ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١٩) والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية ابتدأت بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل وأصل عنهم وعن استأذنه بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وسمى هو وأصحابه معتزلة .

(٣٢٠) وأما المرجئة فثلاثة أصناف : صنف منهم قالوا بالأرجاء

كدعوى منافية للكفر أو للإيمان ومن ثم تشارك الخوارج في الصلة بين الإيمان والعمل (٣٢١) . وفي الإمامة يقول فريق بالتعيين وهم الشيعة ثم يظهر رد الفعل عند فريق آخر في القول بالاختيار المطلق وهم المعتزلة والخوارج . ثم يأتي فريق ثالث يجمع بين التعيين والاختيار ويجعل الأئمة من قريش وهم أهل السنة والاشاعة .

وكثيرا من يكون الجمع بين النقيضين أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر . فالطوائف المخلوقة أقرب الى انكار الطوائف منه الى اثباتها . واثبات الصفات أقرب الى التشبيه منه الى التنزيه . والكسب أقرب الى الجبر منه الى الاختيار ، واتفاق النقل مع العقل أقرب الى القول بأولوية النقل على العقل ، والمنزلة بين المنزلتين أقرب الى إيمان الاشاعة منه الى إيمان الخوارج ، وجعل الأئمة من قريش أقرب الى التعيين منه الى الاختيار . وقد لا يبدو الوسط على الإطلاق نظرا لانه لا يمثل شيئا ، وأن التعارض الفعلي هو بين الموضوع ونقيضه ، فهما طرفا الفكر ، وهما الاتجاهان ولا ثالث لهما ، ولا يذكر الوسط على الإطلاق ، وهما في الغالب المعتزلة والاشاعة . ففي التوحيد هناك

في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية . فهم معدودون في القدرية والمرجئة كأبي شمر المرجئي ومحمد بن شبيب البصري والخالدي . وصنف منهم قالوا بالارجاء في الإيمان ومالوا الى قول جهم في الأعمال والاكساب فهم من جملة الجهمية والمرجئة . وصنف منهم خالصة في الارجاء من غير قدر ، الفرق ص ٢٥ ، والمعتزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية والمرجئة والوعيدية والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣٢١) ثم حدث في أيام الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين وانضم اليه عمرو بن عبيد في باب بدعته فاعتزلا الى سارية من سوارى مسجد البصرة فقبل لهما ولاتباعهما معتزلة لاعتزالهم قول الأمة في دعواها ان الفاسق من أمة الاسلام لا مؤمن ولا كافر ، الفرق ص ٢٠ — ٢١ ، حاشية الاتحاف ص ٢٦ .

اثبات الصفات وانكارها ... الخ (٣٢٢) . ويظهر التعارض بين النقيضين دون وجود حل ثالث بينهما خاصة في المسائل الصغرى . فالتعارض بين الطرفين أقوى من الجمع بينهما في طرف ثالث فتغيب المقولة الثالثة بتاتا . ففى الحسن والقبح يظهر الطرفان المتناقضان : الحسن والقبح صفتان من خارج الاشياء فالاشياء ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة ، والحسن والقبح صفتان من داخل الاشياء ، صفتان موضوعيتان في الاشياء يدركهما العقل . ولكن الطرف الثالث وهو أن الحسن والقبح بناءان اجتماعيان غائب تماما . وفي العقل والنقل أيضا يبدو الطرفان المتقابلان على أنها النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل . وإذا تم التوحيد بينهما فانه يتم عن طريق التخصيص والاستثناء واخراج ميدان الشرائع من العقلية . أما المقولة الثالثة وهى الواقع فهى غائبة بتاتا . فالواقع هو أساس النقل والعقل على السواء أى التطابق مع الواقع . وقد تظهر الحلول الثلاثة ، النقيضان والجمع بينهما في لا زمان ، تظهر جميعا في وقت واحد مما يدل على أن الحلول الثلاثة نماذج دائمة للفكر ، وأنه لا يعنى ظهورها بالضرورة ظهور فرقة تاريخية مترامنة أو متتالية في الزمان لتبثيلها والتعبير عنها . فالقول بأن الإنسان بدن فقط أو روح فقط أو بدن وروح يظهر في الوقت نفسه وعند كل فرقة . وقد يظهر قانون الجدل داخل الفرقة الواحدة بين الغلابة والمعتدلين مما يجعل الحد بين الفرق صعبا . فمعتدلو الروافض مثل الزيدية مثلا لا يبتعدون عن

(٣٢٢) هذا ما فعله الشهرستاني في عرض الاصول الاربعة وذكر الطرفين اذ يقول « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصنفانية أن الله واحد في ذاته لا تقسيم له ، وواحد في صفاته الازلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وقال أهل العدل أن الله واحد في ذاته لا تقسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا قديم غير ذاته ، ولا تقسيم له في أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدورين وقادرين وذلك هو التوحيد ، المأل ج ١ ص ٦٢ ، المعتزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد (التوحيد) وكذلك القدرية والجبر (خلق الاعمال) ، والمرجئة والوعيدية (الايمان والعمل) والشيعية والخوارج (الامامة) .

المعتزلة . وغلاة أهل السنة لا يبتعدون عن التجسيم والتشبيه عند الروافض (٣٢٣) .

ولا يكون فريق بعينه باستمرار هو المثل للفعل أو لرد الفعل أو للجمع بينهما . قد يكون فريق هو صاحب الفعل مرة ، وهو القائم برد الفعل مرة ثانية ، وهو الذى يجمع بين النقيضين مرة ثالثة . ففى التوحيد الشيعية هم أصحاب الفعل بقولهم بالتأليه والتجسيم وأصحاب الفعل أيضا فى الإمامة فى قولهم بالتعيين ولكنهم فى العقل والنقل أصحاب رد الفعل فى ممارستهم للتأويل كرد فعل على الالتزام الحرفى بالنصوص وفى كشفهم لميدان الشعور والعواطف والانفعالات ضد عالم العقل المجرد وفى تركيزهم على الطول كرد فعل على المفارقة . والمعتزلة باستمرار هم أصحاب رد الفعل . فهم القائلون بالتنزيه ضد التشبيه ، والمثبتون للحرية ضد الجبر ، والمثبتون للعقل ضد الحشوية ، والقائلون بالشورى ضد التعيين ، والقائلون بالطبائع ضد أهل السنة . ولكنهم يحاولون أيضا الجمع بين النقيضين فى المنزلة بين المنزلتين . ولكن الغالب ان الاشاعرة هم القائلون باستمرار بالجمع بين النقيضين . فهم يمثلون أهل الوسط والاعتزان . ففى الطبيعة يقولون بطبائع مخلوقة . وفى التوحيد يثبتون الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل . وفى الحرية يثبتون الكسب وسطا بين الجبر والاختيار . وفى العقل والنقل يوفقون بينهما دون اعطاء الاولوية لاحدهما على الآخر . وفى الايمان والعمل يحاولون الجمع بينهما دون الحكم بأحدهما على الآخر . وفى الإمامة يحاولون الجمع بين التعيين بالنص والبيعة بالشورى بجعل الإمامة فى قریش .

(٣٢٣) وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ فى مسائل ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وقد تتلمذ له (واصل) زيد بن على وأخذ منه فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة ومن رفض زيد بن على لأنه خالف مذهب آبائه فى الأصول وفى التبرى والتولى وهم أهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة ، الملل ج ١ ص ٤٠ .

وبالرغم مما يقال عن مميزات الجمع بين النقيضين من فضائل
الاعتدال والاعتدال والتعبير عن الأصول وعدم الانحراف عنها واتباع الحق
دون الهوى ، والتعبير عن مصلحة الجماعة العامة دون ترجيح حق
فئة على أخرى فإن العيوب والمثالب أوضح وأكثر خطورة وأشد ضررا .
فكثيرا ما يتحدد الجمع بين النقيضين عن طريق النفي مثل اثبات الصفات
بلا تشبيه أو تعطيل أو اثباتها بلا كيف . وهذا مستحيل لان اثبات
الصفات يقتضى وصف هذا الشيء المثبت ، والقول بأن الصفة لا
توصف تهرب من الاشكال الاول . الاكتفاء بتحديد الفكر عن طريق النفي
اتجاه سلبي خالص وهروب من أخذ المواقف . وفي هذه الحالة يكون
التوقف عن الحكم والغناء المشكلة أفضل وأكثر صراحة . فاذا حاول
التوفيق بين النقيضين قول شيء ايجابى فانه لا يتجاوز تحصيل الحاصل
مثل صفة بلا وصف أو شيء لا ككل الاشياء . فمثل هذه الاحكام لا
تتجاوز « محلك سر » ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف . فاذا حاول
الجميع بين النقيضين قول شيء أكثر ايجابية فانه فى العادة يمكن نقضه
بالعقل لانه لا يقوم أساسا على نظرية فى العقل بل يلحق العقل بالنقل
ويجعل عمله الفهم والتفسير وليس الوضع والتأصيل وتأسيس بدايات
العقول . وفى الغالب يكون تنظيم العقل على هذا النحو غامضا صعبا
على الجمهور كما يمكن للعقل نقضه . وقد كان هذا الموقف هو العدو
اللد لموقف الفلاسفة خاصة آخر الحكماء الذين شنوا باسم العقل
أشنع هجوم على الجمع بين النقيضين والمواقف المتوسطة باسم
العقل . وأخيرا فإن التوسط بين الطرفين نهاية للحضارة وقضاء على
الفكر . فهو يعبر عن نقص فى الشجاعة وعدم التزام بالمواقف ، ومحاولة
تجاوز المتناقضات لا عن طريق صراعها بل بالتعالى عنها وتفادى
حركتها المتناقضة . وهذا ما حدث بالفعل . فقد انتهى الفكر ، وتوقفت
الحضارة ، وهذا الانفعال ، ورجع الناس الى العقائد الاولى دون أى
عمل عقلى أو حضارى . ثم أصبحت العقائد المذهب الرسمى للدولة
فأصبح التوسط هو فكر السلطة ، واستحال بعد ذلك قول شيء أو
تأسيس دعوى كفعل أو كرد فعل .

وأصحاب ردود الافعال هم في الغالب أصحاب المواقف الجزرية
أى المعارضة بأنواعها الثلاثة ، وعلى رأسهم الشيعة والخوارج والمعتزلة .
فالتأليه والتزيه موقفان جذريان لا وسط بينهما . الجبر والاختيار ،
التعيين والبيعة ، النقل والعقل ، الايمان والعمل ، الطبيعة والخلق .
كل ذلك مواقف جزرية لا تقبل الوسط أو التوسط . ويمتاز الفعل
كموقف جذرى بأنه دعوة تقول شيئا ، وتضع موضوعا وتقيم مذهبا ،
وتؤسس فكرا ، وتبدأ تيارا . كما أن الفعل موقف جذرى ، العامل
المحرك للفكر ، وهو المثير الذهني ، شوكة في البدن ، مهمته ضرب
المائدة بقبضة اليد واثارة المشاعر وتفتيح الازهان . ويعبر عن ظروف
العصر وبناؤه النفسى والاجتماعى . هو المحول للوحى الى موقف ، والمعبر
عن الدوام فى الزمان . وباختصار أن هذا المثير هو البادئ للحضارة ،
اذ تؤرخ الحضارات ببداية الدعاوى الفكرية الاولى التى أثارت الانتباه .
والدعوات الاصلية تظل باعثا على ردود الافعال باستمرار مع توالى
العصور وتعاقب الاجيال .

وقد يعاب على الفعل كموقف جذرى التطرف والمغالاة وايقاف
الوحى على ساق واحدة ورؤية الحقيقة بعين واحدة واحالتها الى جانب
واحد . وهذا العيب هو طبيعة تكوين الحضارة . فما دام الوحى قد
تحول الى وضع ، وتمثلته جماعة فى ظروف نفسية واجتماعية معينة
يبدو الوحى فى هذا السياق معبرا عن الطرف الآخر من الواقع . فاذا
كان الواقع اضطهادا خرج الوحى تحررا ، واذا كان الواقع استئصالا
خرج الوحى فى صورة دعوة سرية . واذا كانت الاغلبية منحازة خرج
الوحى دعوة الى اخذ الحق من النص غير المنحاز . وقد يعاب على
الفعل كموقف جذرى انه عاطفى انفعالى خالص . والحقيقة أن الحضارة
كلها موقف انفعالى ، وأن الافكار فى نشأتها تجارب حية عند الجماعة ،
وأن الفكر ذاته انفعال وصل الى حد التنظير فى موقف نفسى واجتماعى
متزن . واذا كان الواقع منحازا فلا يمكن التعبير عنه فعلا أو كرد
فعل الا انفعالا . لا يظهر العقل الا فى المرحلة الثالثة وهى الجمع بين
م . ٤ — الايمان والعمل — الامامة

النقيضين ، ولكن الفعل ورد الفعل هما مرحلتان انفعاليتان . وقد يعاب على الفعل ثالثا أنه يعبر عن هوى أو مصلحة ولا يعبر عن حقيقة مستقلة أو عن مصلحة الجماعة . ولكن هذا العيب أيضا يعبر عن طبيعة الجماعة ومسارها في التاريخ وتفرقها الى جماعات أصغر ، كل منها تحاول تمثيل الجماعة الكبرى وتجعل تصورها تصور الوحي . وما دام الوحي قد أعلن عن الجماعة ، وما دام التفسير قد بدأ فأنه من الصعب التمييز بين الحقيقة والمصلحة أو بين الوحي والهوى . كل جماعة تثبت ذاتها من خلال الوحي ، ويحدث الصراع . وتبقى أبعد الجماعات عن الهوى وأقربها للوحي اذا ما ضمت الجماهير اليها وجذبهم لها . وقد يعاب على الفعل رابعا أنه يتحول في نهاية الامر الى مذهب مغلق والى عقيدة محكمة تكون مماثلة للوحي أو بديلا عنه وأحيانا مناوئة له . وهذا أيضا طبيعي . فاذ ما تقدمت الجماعة في العمل خرج نظارها الى عرض الاتجاه عرضا عقليا خالصا فيتحول الموقف النفسى الاجتماعى تدريجيا الى مذهب . ويتعاقب الاجيال يتكاثر العمل العقلى المذهبي . وتتحدد جوانب المذهب ، ويتفصح اتساقه العقلى الى أن يقضى عليه بفعل الزمان أو تظهر دعوات جديدة أكثر شموبا وحيوية ، تكون بداية مذهب جديد . وقد تحاول الاجيال الشابة للمذهب القديم تجديد حياته بالرجوع الى الاصول الاولى ومحاولة ايجاد الاعتدال خاصة بعد تغير الموقف النفسى الاجتماعى الاول .

أما ردود الأفعال فانها تتميز أيضا بأنها هى الممارسة للفكر والالتزمة به والقائمة على المحافظة على الطرف الآخر الذى غاب في الفعل . رد الفعل هو الجانب الآخر ، الطرف المقابل . ومن التوتر بين الفعل ورد الفعل تنشأ الحياة الفكرية ، وتظهر الافكار الثانوية حتى بداية محاولات الجمع بينهما . ردود الفعل هى التى تبين حدود الفعل ، وتعطى البديل ، وتعبر عن التكامل الفكرى أكثر مما تعبر عن الظروف النفسية والاجتماعية . يوضع العقل فى مقابل الانفعال ، والحق فى مقابل الهوى . رد الفعل هو التحدى المستمر للفعل ، المحدد لسلطته والوائف له بالمرصاد ، والمعبر عن حق المعارضة الفكرية وعن حرية

الفكر . ومع ذلك قد ينتاب رد الفعل لبعض العيوب وفي مقدمتها تمثيل السلطة والاعتماد عليها وتحويلها الى فكر رسمي للدولة فتصبح بعد ذلك مقياسا للحق وما عداها كفر وضلال . تتقلب حرية الفكر الى قهر ، ويضيع حق المعارضة الذى نشأ رد الفعل تصبرا عنسه .

وسواء عرضت المادة الكلامية كموضوعات أو كفرق ، كشعور بنائى أو كشعور جدلى فكلا الطريقتين يؤديان الى الفكر والى الموضوعات الفكرية . فالفرق الكلامية اتجاهات فكرية . والتاريخ ليس تاريخ حوادث خالصة أو وقائع مادية بل هو ميدان لتحقيق الافكار وظهور الابنية الفكرية للوحى . فقد تطور موضوع التوحيد مثلا فى مراحل ثلاث : التالىه والتجسيم عند الشيعة ، غلاتها ومعتدليها ، والتنزيه وانكار الصفات عند المعتزلة ثم التشبيه واثبات الصفات عند الاشاعرة . هذا التطور التاريخى نفسه هو بناء الموضوع الفكرى . فالتالىه والتجسيم هما الموضوع ، والتنزيه بانكار الصفات هو نقيض الموضوع ، والتشبيه باثبات الصفات هو مركب الموضوع . المراحل التاريخية هى نفسها الجوانب المختلفة للموضوع . لا فرق بين تطور الشيء وظهوره فى التاريخ وبين بنائه وتحليله فى الشعور . وما يقال عن التوحيد يقال أيضا فى خلق الافعال ، وفى العقل والنقل ، وفى الايمان والعمل ، وفى الامامة ، ويقال أيضا فى الطبيعيات وفى الوحى وفى الانسان (٢٢٤) .

(٢٢٤) وقد ظهر ذلك أيضا فى التصوف الذى مر بمراحل تاريخية ثلاث : المرحلة الخلقية حتى القرن الثانى ، والمرحلة النفسية حتى القرن الخامس ، والمرحلة الميتافيزيقية حتى القرن السابع . وقد ظهر التصوف أيضا كبناء نظرى أو كطريق روحى فى المراحل الثلاث نفسها : المرحلة الخلقية يكون فيها التصوف علما للاخلاق الدينية ، والمرحلة النفسية يكون فيها التصوف علما لبواطن القلوب ، والمرحلة الميتافيزيقية يتحول فيها التصوف الى نظرية فى وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة . وقد ظهر هذا التطابق أيضا بين التاريخ والفكر فى الفقه . فقد مر أيضا بثلاث مراحل : الفقه الواقعى الذى

وهنا تبرز أسئلة ثلاثة : الاول ، اذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشرى وكانت هذه الأنماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال هو : هل أعطى التاريخ كل هذه الأنماط ؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع ؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف أنماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع ؟ فمثلا في التوحيد ظهر التالية والتجسيم والتشبيه كفرق واتجاهات وأنماط وجوانب للموضوع ولم لم يظهر بعد التوحيد كوظيفة . وفي خلق الأفعال ظهر الجبر والكسب وحرية الاختيار ولكن لم يظهر بعد التحرر . وفي العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع . الخ . والسؤال الثانى : اذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشرى فهل هذه الأنماط حلول متزامنة أو متتالية فى الزمان أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد ؟ فالنحويد كموضوع تأليه فى أحد جوانبه ، وتجسيم أو تشبيه من جانب آخر ، وتثنيه من جانب ثالث . وخلق الأفعال هو جبر من جانب ، وكسب من جانب ، وحرية اختيار من جانب ثالث . مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التى تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد وكأن الباحث ينظر الى الموضوع من عل كمشاهد محايد . والسؤال الثالث ، اذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية فالسؤال هو : هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماط دائمة الفكر الدينى تتكرر فى كل زمان ومكان ؟ ففى التوحيد

يعطى الأولوية للواقع على الفكر وهو فقه مالك . ثم الفقه العقلى أو النظرى أو التقديرى وهو الغالب على أهل الراى وفقه أبى حنيفة ، وأخيرا فقه الشافعى الذى يحاول الجمع بين المطالبين . وهذه المراحل الثلاث ذاتها هى مناهج ثلاثة لموضوع الأصول . الاول يعطى الأولوية للواقع على الفكر ، والثانى يعطى الأولوية للفكر على الواقع ، والثالث يحاول الجمع بينهما . أما الفقه الحنبلى فإنه عود الى الأصول الخام والتصاق بالنص دون أية محاولة للتخضير أو للتعتيل أو للتكييف . فالنص هو المصدر والواقعة ، الأصل والفرع .

مثلا لا تمثل الشيعة التالية والتجسيم فقط ولا تمثل السنة التشبيهية فقط ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط بل ان التالية والتجسيم والتشبيهية والتنزيه أنماط مثالية للفكر الدينى أو للفكر البشرى العام فيما يتعلق بالالوهية . وكذلك الامر فى خلق الافعال . فلا تمثل الجبرية الجبر ، ولا تمثل الاشعرية الكسب ، ولا تمثل المعتزلة حرية الاختيار . بل ان هذه الحلول الثلاثة ، الجبر والكسب والاختيار ، تمثل أنماطا مثالية لمشكلة الحرية تتعدى حدود الزمان والمكان . ويمكن أن يقال الشيء نفسه فى العقل والنقل ، وفى التعيين والبيعة ، والكمون والخلق ، والإيمان والعمل ، فيصبح علم اصول الدين علما بنىويا لكل حضارة وللفكر البشرى العام .

والتعدد فى جوانب الموضوع وتطوره انما هو مقدمة للاختيار البشرى طبقا لطرف كل عصر . وقد لا يكون اختيار العصور الماضية هو اختيار كل عصر . فما يكون فعلا عند القدماء قد يكون رد فعل عند المعاصرين ، وما قد يكون وسطا عند القدماء قد يكون فعلا أو رد فعل عند المعاصرين ، وما قد يكون فعلا أو رد فعل عند القدماء فلا يكون وسطا عند المعاصرين . فالمعاصرون جيل الفعل ورد الفعل ايقافا للانهياب وبعثا للنهضة . قد تحتم الظروف النفسية والاجتماعية المعاصرة مرة اختيار الموضوع ، ومرة أخرى اختيار نقيض الموضوع ، ومرة ثالثة مركب الموضوع ، ومرة رابعة الغاء المشكلة كلية والعودة الى الواقع الملموس أو النص الخام مصوبا نحوه . فمن الطبيعىات مثلا يحتم واقعنا المعاصر اختيار استقلال قوانين الطبيعة واطرادها ردا على تكويننا النفسى الذى يرجع الافعال الى خوارق العادات . وفى التوحيد يكون التعطيل موقفنا النفسى المعاصر أكثر مساهمة فى حل عقدنا العقلية وذلك بالقضاء على التشخيص فى الفكر المعيارى وافساح المجال للانسان لان يفعل دون أن يوضع فى بوتقة عامة تحيط بها الاغلاف . وفى خلق الافعال تحتم ظروفنا النفسية المعاصرة نقيض الموضوع وهو اثبات حرية الافعال تقريبا من وطاة الجبرية وحتمية الافعال التى نرزخ تحتها ، اما جبرية الدين أو جبرية الدنيا وخضوع

الجمهير للارادة المطلقة المشخصة ، ارادة الله أو ارادة السلطان ، أو خضوعها لحتيية الرغيف والقهر المادى . كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار العقل أساسا للنقل ردا على حشوية العصر واعتماده على النقل كحجة دون اتساق عقلى أو استشهاد واقعى . كما أن الظروف النفسية لواقعنا المعاصر ، أن كنا صادقى النية فى التغيير ، تتطلب اختيار وجوب الثواب والعقاب ، تسور العالم يحكمه قانون ، ولا يخضع لارادة مشخصة وأهوائها . كما يختم واقعنا المعاصر اختيار الموضوع وهو وحدة النظر والعمل ردا على الفصل بينهما فى حياتنا أو تأخير العمل على النظر أو الحكم على العمل كما تشغل مرجئة العصر . وقد يعانى واقعنا المعاصر من التوسط قدر ما يعانى من التطرف ولكن توسط السلطة أخطر على الأمة من تطرف المعارضة ، والاجدى تطرف السلطة وتوسط المعارضة . والتطرف العاقل من أجل تغيير الوضع القائم خير من التوسط المبرز للأوضاع القائمة ، كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار رد الفعل القديم وهو البيعة ردا على ظروفنا الحالية التى يغلب عليها التعيين وإن « الامامة فى العسكر » حتى ولو كانت فى صيغة بيعة صورية معروفة نتائجها مسبقا . وقد تحتتم ظروفنا خلق فرقة رابعة أو وضع حل رابع فيلغى المشكلة تماما ويعتبرها متاهة عقلية ويفضل حلها بالغائها والرجوع الى الأصول الاولى العامة التى حددت الموضوعات بلا تفريعات أو انحرافات أو طرح مسائل نظرية لا ينتج عنها قيمة عملية بل ينتج منها التشتت والتفرق والضياع . وقد تمثل الفقهاء القدماء والمصلحون المحدثون هذا الاتجاه ، الله وظيفة ، والحرية تحرر ، والنص واقع ، والحياة هدف ، والوعى مستقل ، والمعاد مستقبل ، والحكم ثورة (٣٢٥) .

هـ — الشعور الاجتماعى (السياسى) • ان الشعور (المذهبى)

(٣٢٥) أنظر التراث والتجديد (١) موثقنا من التراث القديم ، إعادة الاختيار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ .

البنيائى الذى يكشف عن بنية العقائد والمذاهب والشعور الجدلى (التاريخى) الذى يكشف عن تطور الفرق وتاريخها انما هما فى الحقيقة داخلان فى الشعور الاجتماعى (السياسى) الذى يفسر نشأة العلم وتكوينه ، تطوره وبناءه . قد يكون علم الكلام هو اول العلوم العقلية النقلية من حيث الزمان ، تظهر فيه المحاولات الاولى لفهم النصوص فهما عقليا وتحويلها الى معان ثم تحويل المعانى الى نظريات ومذاهب حول الايمان والكفر والفسق والعصيان والنفاق . وقد نشأ نشأة داخلية محضة لايجاد اساس نظرى للسلوك ولتنظير الاحداث التى وقعت وتكاثرت فى الفتنة وما بعدها . وقد أدى البحث عن النظرية الى تفسير النصوص . فالنص الدينى هو المرجع الاول للنظرية . ثم أدى اختلاف المصالح وتضارب الاهواء الى اختلاف فى تفسير النصوص التى تؤيدها كل فرقة لصالحها ولاثبات آرائها والدفاع عن مواقفها ومواقفها . نشأ علم الكلام داخلية محضة دون أن يتأثر بمؤثرات اجنبية فى نشأته مما حدا بالبعض الى اعتباره الفلسفة الاسلامية الحققة ، وانه الممثل الوحيد للفكر الاسلامى . وهو الذى ظهرت فيه أصالة المسلمين فكان تصويرا لاحداث الواقع وتطوره . أما التقاء الحضارة الناشئة بحضارات أخرى وافدة بعد ترجمة اعمالها فهو عامل متأخر ساعد على تطوير العلم وقوى من تحليلاته العقلية وخفف من وطأته كعلم للعقائد كما وضح ذلك فى المؤلفات الكلامية المتأخرة . بل ان هذا العامل لم يأت مباشرة من الحضارات الوافدة بل أتى من الفلسفة التى تشبعت بها ثم حذا علم الكلام حذوها . ومع ذلك استطاع العلم ضمها ووضعها فى اطاره وضع الفرع فى الاصل . واصبح علم الكلام ممثلا لعلم تاريخ الاديان ووارثا له .

علم الكلام اذن ليس تاريخا مقدسا . ويخطئ البعض عندما يوجد بينه وبين العقيدة الدينية خاصة بعد أن وحد البعض بين علم الكلام والعقائد وجعل علم الكلام أصول الدين . وهناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية . فعلم الكلام محاولات اجتهادية لفهم العقيدة أو للعثور على اساس نظرى لها . وتخضع كل هذه المحاولات للظروف

التاريخية التي نشأت فيها ، وللأحداث السياسية التي سببتها ، وللغة العصر التي عبرت بها ، وللمستوى الثقافي الذي ظهرت من خلاله . لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التي تحدثت في زمان معين ومكان معين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافي معين (٣٢٦) . ويظل السؤال قائما : هل العقائد المطلقة أو العقائد في ذاتها موجودة بالفعل أم أن الوحي نزل في فترة معينة بلغة معينة وعلى مستوى ثقافي معين وفي حضارة معينة . وفي مرحلة تاريخية معينة من تطور الوعي البشري ؟ الوحي ذاته صياغات تاريخية ظهر على مراحل انسانية متتالية وبلغات انسانية متعددة وفي سياقات حضارية مختلفة (٣٢٧) . ويظل السؤال أيضا : هل يمكن للعقيدة المطلقة ان تتحدث عن نفسها ؟ هل يقرأ الوحي الوحي ويفهم ذاته ؟ أم أنه في اللحظة التي يقرأ فيها الوحي ويعبر عنه في فكرة أو في وصفه تجربة أو في تحليله لواقع فإن العقيدة تتحول الى فهم معين في عصر معين وزمان معين ولجماعة معينة بل ولشخص معين (٣٢٨) ؟ علم الكلام علم تاريخي محض وليس علما مقدسا أو علما للعقائد الدينية نشأ مواكبا للأحداث التي وقعت للجماعة منذ الجيل الاول . ولو تغيرت الأحداث

(٣٢٦) لذلك يخطئ كثير من الدارسين المعاصرين عندما يبدأون دراستهم بالصلاة والسلام على رسول الله والشكر لله على الإبقاء على الدين بفضل علم الكلام الذي استطاع اظهار الحق على الباطل بعد أن أتى الاسلام ونظم العرب الهيج وأعطاهم حضارة وهم بلا حضارة . وتعم هذه الروح خاصة الدراسات الجامعية في كلية دار العلوم في جامعة القاهرة وفي كلية أصول الدين في الجامعة الأزهرية . انظر مقدمة محمد محيي الدين عبد الحميد لمقالات الاسلاميين للأشعري ص ٦ - ٧ .

(٣٢٧) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي ، النبوة ، رابعا : تطور النبوة .

(٣٢٨) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » بعنوان « نظرية التفسير » ، التراث والتجديد ص ٢١٣ - ٢١٦ .

لتغير العلم . علم الكلام ما هو الا غطاء نظري لآحداث الساعة في بيئة توجه الوقائع توجيهها نظريا ويحتاج كل سلوك فيها الى اساس نظري من الوحي .

والمنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الافكار وتطورها ليس فقط مطلبا علميا للعصر وبديهية من بديهيات العقول وواقعا ملموسا مشاهدا عند كل فرد أبرزته إحدى الحضارات المجاورة وأطلقت عليه « علم اجتماع المعرفة » بل أنه كان يستعمل في التراث القديم لتفسير نشأة الافكار . فتذكر الفكرة ثم تذكر الواقعة سببها أو تذكر الواقعة ثم الافكار التي نشأت منها (٣٢٩) . هو اذن ليس منهجا مستحدثا من حضارة أخرى أو يدل على تبنى ايديولوجية خاصة بل هو المنهج السائد أحيانا في مؤلفات القدماء عن وعي أو عن غير وعي . والمؤلفات الكلامية في النهاية هي تاريخ الجماعة لفكرها تاريخا فكريا واجتماعيا معا . فكثيرا ما ينتقل المؤلف من الفكر الى الواقع ، ومن التوحيد الى الامامة ، ومن الصفات الى الشرعيات دون احساس بتغير الموضوع . وإذا كنا نحن نفصل أحيانا بين الفكر والتاريخ فاننا نفعل ذلك لسببين . الاول تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا ووصول هذا التعارض في ثقافتنا وأثره علينا . فعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية في المعرفة ولا سبيل الى الجمع بينهما (٣٣٠) . والثاني نقص

(٣٢٩) سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبداة أنه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لأخذ الكوفة بعث صاحبه أحمد بن شبيب على رأس الجند لقتاله . وادعى أن الوحي نزل اليه ووعد بالانصر . فلما انهزم سأله أحمد : لماذا تعدنا بالانصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدني بذلك ولكنه بدا له . واستدل على ذلك قائلا « يحو الله ما يشاء ويثبت » (الرد : ٣٩) فكان سبب قول الكيسانية بالبداة ، الفرق ص ٥١ — ٥٢ .

(٣٣٠) هذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربي » .

في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الأفكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالأفكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها . وكيف تنشأ ميزتنا ، وهى الثقافة من قاع الدست ؟ وبالرغم من أهمية الافراد في التاريخ الا أنه لا يمكن تفسير حوادث التاريخ بمجرد ظهور الافراد إما عن حسن نية أو عن سوء نية ، وتكون الحضارة قد نشأت لمجرد ظهور أفراد حسنى النية أو سيئى النية . والحقيقة أنه لو لم يظهر الافراد لظهرت الأفكار من الحوادث التى كانت ستفرضها وما الافراد الا المعبرون عنها أو من التقاء الثقافات وظهور الثقافات الوافدة بعد تمثيلها في لغة الثقافة الناشئة وادخالها في تصوراتها للعالم (٣٣١) . وقد يوضع الافراد داخل إطارهم الحضارى ويتم تحديد سلوكهم الاجتماعى . وهنا يظهر سوء النية والتحايل والكيد والخداع والمكر والدسيسة والخديعة كعوامل محركة للتاريخ (٣٣٢) . وكان الواقع النفسى للجماعة

(٣٣١) يرى البعض أن بدعة الكلام الاولى نشأت على يد رجلين : الاول نصرانى من أهل العراق يدعى « سوس » أظهر الاسلام وصحب معبد الجهننى وعلمه القول بالقدر (فى حين أن النصارى لا يؤمنون بحرية الاختيار المنفصلة عن الفضل الالهى) . وعنه أخذ غيلان الدمشقى الذى قال بالقدر خير وشره أنه من العبد ، وجعل الامامة صالحة فى غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وانها لا تثبت الا باجماع الامة (التكفير للموقف السياسى تحت ستار غطاء العقيدة) . والآخر هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى أسلم ليكيد للاسلام . وقد أحدث ثلاثة أشياء : (أ) وصية الرسول لعلى بالامامة نصا (لتقويض دولة الخلافة) (ب) رجعة على ورجعة الرسول (ج) على لم يقتل ومازال حيا ، يسكن السحاب ، الرعد صوته والبرق سوطه ، به جزء الهى ، ينزل الى الارض فيبلاها عدلا كما ملئت جورا . وهو الذى أثار فتنة عثمان ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣٠ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ ، مقالات ج ١ ص ٩ — ١٢ .

(٣٣٢) يعطى ابن حزم نموذجا لهذا التحليل فيقول ان الاصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الاسلام أن الفرس كانوا من سعة

مهيئا لقبول هذه الافكار التى تعبر عن هذا الواقع . ومن قام بها اهل خبرة بالاديان والشعوب ، بتاريخ الاديان وبحكم الشعوب .

ليس هناك اذن ما يسمى بعلم الكلام بل هناك تاريخ للفرق الاسلامية . فنحن لا نجد حديثا عن علم الكلام قبل القرن الخامس . ولا نجد فى كتب الفرق حديثا عن علم الكلام او حتى تعريف له الا فى المؤلفات المتأخرة مما يدل على أن ما اصطلح بتسميته علم الكلام هو فى الحقيقة تاريخ الفرق الاسلامية . ولما كانت معظم الفرق قد نشأت

الملك وعلاو التيه على جميع الامم وجلاله الخطير فى أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الاحرار والابناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . قلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب اقل الامم عند الفرس خطرا تعاضهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وزاموا كيد الاسلام بالحاربة فى اوقات شتى . وكان من قاداتهم شنفاده واستاسيس والمقنع وبالك وغيرهم وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب بخدش وأبو مسلم السراج فأرادوا أن كيدوه على الحيلة أنجع فأظهر قوم منهم الاسلام واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله واستشناع ظلم على . ثم سلكوا بهم مسالك حتى أخرجوهم من الاسلام . فقوم منهم أدخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين اذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار اذ نسبوا أصحاب رسول الله الى الكفر . وقوم خرجوا الى النبوة من ادعوا له النبوة ، وقوم سلكوا بهم المسلك الذى ذكرنا من القول بالحلول وسقوط الشرائع . وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة فى كل يوم وليلة وآخرون قالوا بل هى سبع عشرة صلاة فى كل صلاة خمس عشرة ركعة . وهذا قول عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندى قبل أن يصير خارجيا صفرى . وقد سلك هذا المسلك أيضا عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى فأنه لعنة الله عليه أظهر الاسلام لكيد أهله فهو كان أصل إثارة الناس على عثمان . وأحرق على بن أبى طالب منهم طوائف أعلنوا بالالهية . ومن هذه الأصول الملونة حدثت الاسماعيلية والقرامطة وهما طائفتان مجاهرتان بالاسلام جملة قائلتان بالمجوسية المحضبة ثم مذهب مزدك الموبذ الذى كان على عهد أنوشروان بن قبياد ملك الفرس . وكان يقول بوجوب تأسى الناس فى النساء والاموال ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

نشأة سياسية أو أن لعقائدها مدلولاً سياسياً صراحة أو بباعث سياسى
متستر وراء اختلاف الآراء فى فهم النصوص وصياغة النظريات فإن ما
يسمى علم الكلام أن هو الا تاريخ الفرق الإسلامية ، وأن تاريخ
الفرق الكلامية ما هو الا تاريخ اجتماعى وسياسى للمجتمع الإسلامى فى
عصوره الأولى (٣٣٣) . ويرفض كثير من علماء الكلام التاريخ الموجه ،
ويؤثرون تاريخاً موضوعياً خالصاً يكون فى جوهره تاريخاً سياسياً ، ويدل
على نشأة الفرق الكلامية نشأة سياسية ، وأن أول مشكلة تعرض
لها علم الكلام كانت مشكلة سياسية وهى الإمامة ، وأن طابع الأحداث
فى الجيل الأول كان طابعاً سياسياً . ثم عبر الخلاف السياسى عن
نفسه فى تفسير النصوص للحصول منها على نظرية . والسياسة لا
تعنى شيئاً منفصلاً عن الدين ، فالدين ينظم كافة شؤون الحياة . لذلك
قد يصعب القول بأن علم الكلام نشأ نشأة سياسية بالمعنى الحديث
لان الأحداث التى هزت وجدان المسلمين فى العصر الأول وعلى رأسها
الفتنة لم تكن أحداثاً سياسية بالمعنى الحديث بل كانت وقائع أثارت
الفكر . لم يكن فى ذلك الوقت ولا فى هذه البيئة ولا فى هذا الفكر
تمييز بين العامل السياسى والعامل الدينى . كان الفكر ، وهو
الوجى ، الموجه لسلوك الجماعة والمنظم لحياتها ، وكان الواقع الذى
تعيشه واقعا متكاملًا ، موجهًا بالفكر . لذلك لا يمكن اتهام الخوارج
بأنهم خلطوا شؤون الدين بشؤون الدولة لان الدين والدولة كانا شيئاً
واحداً (٣٣٤) . تبدأ الحوادث بالفتنة التى رجت شعور الجماعة وجعلت

(٣٣٣) لا نجد تعريفاً لعلم الكلام الا عند الغزالى فى « المنقذ من
الضلال » ، هو ليس مؤلفاً كلامياً ، وأيضاً فى « العقائد النسفية » وفى
مقدمة ابن خلدون .

(٣٣٤) هذا هو موقف الأشعرى فى « مقالات الإسلاميين » دون
أن يتعرض لحديث الفرقة الناجية مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٤٠ ،
وكذلك موقف الرازى فى « اعتقادات فرق المسلمين والمشرىكين » ،
وهو أيضاً موقف الملقى الشافعى فى « التنبية والرد » وبدئه مؤلفه

الخلاف أساسا خلافا سياسيا حول موضوع الامامة (٣٣٥) .

فاذا كانت الامامة هي أولى المشاكل التي أثارها المسلمون فإن ذلك يدل على أن علم الكلام نشأ نشأة سياسية . وإذا ما تمت إعادة بناء العلم من جديد على أنه علم انساني فإن هذه المحاولة تقوم أيضا

بالهجوم على الشراة (الخوارج) ، التنبيه ص ٢ — ١٠ ، هذه الثنائية بين السياسة والدين وليدة العصر الحديث في الحضارة الاوربية بعد أن انحصر الدين عن توجيه الحياة . وأصبح كهنوتا ، واشتد التيار العلماني وأصبح الواقع عقلانيا محضا ، وبعد أن قوى الفكر الغربي هذه الثنائية بامتداده داخل الفكر الاسلامي المعاصر .

(٣٣٥) كان الامر على ذلك الى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى الى قتله هوى بتلك الاحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة ، واصطدم الاسلام وأهله صدمة زحزحتهم عن الطريق التي استقاموا عليها . وبقي القرآن قائما على صراط ... وفتح للناس باب لتعدى الحدود التي حددها الدين . فقد قتل الخليفة بدون حكم شرعي ، وأشعر الامر قلوب العنامة أن شهوات تلاعبت بالعقول في انفس من لم يملك الايمان قلوبهم وغلب الغضب على كثير من المغالين في دينهم ، وتغلب هؤلاء وأولئك على أهل الاصلية منهم ففضيت أمور على غير ما يحبون ، الرسالة ص ١٠ ، توالت الاحداث بعد ذلك ونقض بعض المبائعين للخليفة الرابع ما عقدوا ، وكانت حروب بين المسلمين انتهى فيها أمر السلطة الى الامويين غير أن بناء الجماعة قد تصدع ، وانفصمت عرى الوحدة بينهم ، وتفرقت بهم المذاهب في الخلافة ، وأخذ الاحزاب في تأييد آرائهم ، كل ينصر رأيه على رأي خصمه بالقول والعمل ، وكانت نشأة الاختراع في الرؤية والتأويل ، وغلا كل قبيل . فافترق الناس الى شيعة وخوارج ومعتدلين ، وغلا الخوارج فكفروا من عداهم ثم استمر عنادهم وطلبهم لحكومة أشبه بالجمهورية وتكفيرهم لمخالفهم زمنا طويلا الى أن تضعف أمرهم بعد حروب أكلت كثيرا من المسلمين ، وانتشرت غاراتهم في أطراف البلاد ولم يكفوا عن إشعال الفتن . وبقيت منهم بقية الى اليوم في أطراف أفريقيا وناحية من جزيرة العرب . وغلا بعض الشيعة فرهبوا عليا أو بعض ذريته الى مقام الإلهية أو ما يقرب منه وتبع ذلك خلاف في كثير من العقائد ، الرسالة ص ١١ —

على واقع سياسى خالص ، تحرير الارض ، والقضاء على التخلف ، واعادة بناء المجتمع ، وارساء قواعد الديمقراطية ، وتأسيس المجتمع اللاطبقى (٣٣٦) . وقد ظهرت الامامة كمشكلة عملية لا كمشكلة نظرية . ولم تنشأ منها فرقة . فقد كان يكفى النقاء الفكرة الموجهة حتى تحل المشكلة ، ويطيع الناس ، وتتوحد الجماعة . وقد تساءل الناس هل الخلاف السياسى من الفروع أم من الاصول ؟ هل هو من المسائل الاجتهادية أم من المسائل النصية ؟ هل هو من المسائل الفقهية أم من المسائل العقائدية (٣٣٧) ؟ والقول بامامة المفضول مع وجود الامضل اثبات للامر الواقع ، وبيعة

(٣٣٦) وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبينهم اختلافهم فى الامامة ، وكان الاختلاف بعد الرسول فى الامامة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٦٤ .

(٣٣٧) يذكر الشهرستانى الخلاف فى الامامة ، والخلاف فى تنصيب أبى بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة ، والخلاف فى أمر الشورى وخلافة عثمان ، والخلاف على على وحزبه على أنه خلاف فى المسائل الاجتهادية والفقهية أى أنها من الفروع لا من الاصول ، الملل ج ١ ص ٣٠ — ٣٩ ، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم فى الامامة . وذلك أنه بعد موت رسول الله اجتمعت الانصار فى سقيفة بنى ساعدة ، وأرادوا عقد الامامة لسعد بن عباد وبلغ ذلك أبابكر وعمر فقصدا نحو مجتمع الانصار فى رجال من المهاجرين فأعلمهم أبو بكر أن الامامة لا تكون الا فى قريش ، واحتج عليهم بقول النبى « الامامة فى قريش » فادعوا له منقادين ، ورجعوا الى الحق طائعين ، مقالات ج ١ ص ٢٩ — ٤١ ، وكان الاختلاف بعد الرسول فى الامامة . ولم يحدث خلاف غيره فى حياة أبى بكر وأيام عمر الى أن ولى عثمان . وانكر قوم عليه فى آخر أيامه أفعالا كانوا فيها نقموا عليه من ذلك مخطئين وعن سنن الحجة خارجين فصار ما أنكره عليه اختلاف الى اليوم . ثم قتل وكانوا فى قتله مختلفين . فأما أهل السنة والاستقامة فقالوا كان مصيبا فى أفعاله قتله قاتلوه ظلما وعدوانا . وقال قائلون بخلاف ذلك ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٩ ، ثم بويع على بن أبى طالب فاختلف الناس فى أمره . فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ومن بين قائل بامامته معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ ، ثم حدث الاختلاف فى أيام على فى أمر طلحة والزبير حربهما أياه وفى قتال معاوية أياه ، مقالات ج ١ ص ٦٠ — ٦١ .

فكرية للحكم الاموى ، وتخل عن صاحب الحق الشرعى ، وقبول للمساومة ،
والرضا برغد العيش . والقول بأن الامامة تكون من خارج قریش رفض
للحكم الاموى الذى يعتمد على النسب لقریش ، ورفض للحكم القومى الذى
يجعل من الحاكم عربيا بالضرورة ، واعطاء الحق لكل الرعايا عربا كانوا
أم موالى فى أن يصبحوا ائمة للامة وحكاما لها (٣٣٨) . والقول بأن
الامامة لا تكون الا بالاجماع رفض لای حكم لم تجمع عليه الامة كالحكم
الاموى مثلا . وبالرغم مما قد يوحى به التشيع بأنه أقل معارضة
من حيث أن الامام بالتعيين وليس بالاختيار وأنه مصدر الحق والتشريع
حتى يرجع ويأخذ بنواصيهم بدل الثورة الفعلية فى الحاضر وأن فى خلوده
قد يجد أنصاره عزاء ونصرا نفسيا واطمئنانا الى الحق الضائع دون
أن يأخذوه بالفعل — بالرغم من كل ذلك الا أنه ايضا قاوم الحكم القائم
بالقوة نفسها التى قاوم بها بعض علماء الكلام السنيين . ولم تخل
سنة من خروج امام على الحكم الاموى . فمن الناحية النظرية القول
بخلود الامام والقول بالرجعة يعبر عن الامل فى الانتصار ويثبت ضرورة
انتصار الحق على الظلم مهما طال انتظار المظلومين والمضطهدين .

ولم يكن التوحيد أول المسائل الخلافية بل نشأ نتيجة اعمال العقل
فى النصوص . أما المشكلة السياسية فقد كانت تابعة للمسائل العقائدية
حتى تحولت هى نفسها الى مسألة اعتقادية (٣٣٩) . وكانت للنظريات

(٣٣٨) جعل غيلان الدمشقى ، بالاضافة الى قوله بأن الخير
والشر من العبد ، الامامة صالحة فى غير قریش وأن كل من كان قائما
بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وأنها لا تثبت الا باجماع الامة ،
تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣٣٩) ثم لم يقف الخلاف عند المسألتين السابقتين بل امتد الى
اثبات صفات المعانى للذات الالهية أو نفيها عنها والى تقرير
سلطة العقل فى معرفة جميع الاحكام الدينية حتى ما كان منها فروعاً
وعبادات (غلو فى تأييد خلق القرآن) أو تخصيص تلك السلطة بالاصول
الاولى على ما سبق بيانه . ثم غالى آخرون وهم الاقلون فمحوها

والآراء مدلولات سياسية . فانكار القدر واثبات الانسان حرا مختارا في افعاله مسؤولا عن الخير والشر يجعل حكم الولاة اصحاب السلطة مسؤولين عن افعالهم ولا يمثلون قدر الله كما يجعل كل المواطنين مسؤولين عن اعمالهم ويبعثهم على الثورة ضد السلطة المغتصبة الخارجية على ارادة الجماعة (٣٤٠) . وكل موضوعات علم الكلام ونظرياته لها مدلولات سياسية خالصة . ففي التوحيد مثلا تهدف فكرة الله المخلص او الامام المؤله الى تحريك الجماهير واعطائها املا بالنجاة والخلاص من الظلم وانتعاش الحق ضرورة في النهاية . بينما تهدف فكرة الله — القوة الى تثبيت الوضع القائم والى الطاعة للسلطة القائمة الممثلة لله القوة . واعطاء الاولوية للنقل على العقل يثبت الوضع القائم ويجعل الامر موكولا للتفسير ، والتفسير تقوم به السلطة الدينية التى تعتمد عليها السلطة السياسية . واعطاء الاولوية للعقل على النقل رفض للوضع القائم ولتعاون السلطتين الدينية والسياسية ، ووضع مقياس عام للناس جميعا حاكمين محكومين ، وهو مقياس العقل وطريق البرهان . واخراج العمل عن الايمان او ارجائه اثبات للوضع القائم ، وجعل الايمان خاويا لا يتطلب حركة وفعلا ، ولا يتحول الى رفض او ثورة . وجعل العمل جزءا من الايمان وتعبيرا عنه رفض للوضع القائم ، وجعل الايمان اساسا حركة وفعل وتغيير وثورة . اما مسألة خلق القرآن فقد ظهرت متأخرة

بالمرة ، وخالفوا في ذلك طريقة الكتاب عنادا للاولين . وكانت الآراء في الخلفاء والخلافة تسترجع الآراء في العقائد كأنها مبنى من مباني الاعتقادات الاسلامية ، الرسالة ص ١٤ — ١٥ .

(٣٤٠) هذا هو موقف اوائل المعتزلة مثل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . لذلك يمكن ان نتساءل هل قتل معبد الجهنى وصلبه على يد عبد الملك بن مروان في دمشق وقتل غيلان الدمشقى وقطع يديه ورجليه على يد هشام بن عبد الملك بن مروان لانهما قذريان أم لانهما عارضسا الحاكم الاموى الذى كان على كل مسلم شريف ثورى في ذلك الوقت معارضته كما فعل على والحسن والحسين واصحابهم ؟

للفاية (٣٤١) .

وكان لعلماء الكلام الاوائل أثر بعيد في توجيه مجرى الحوادث .
فقد كانوا من اوائل المعارضين للحكم الاموى . وكثيرا ما استعملت
السلطة الآراء الدينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التى قامت
اساسا تطبيقا للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٣٤٢) . لا تمثل الفرقة
اذن اتجاهها فكريا فحسب بل تمثل قسوة اجتماعية تعبر عن وضع اجتماعى .

(٣٤١) فيما حوالى هذا العهد كانت نشأة هذا العلم ، نبت لم
يتكامل نموه ، وبناء لم يتشامخ علوه ، وبدأ علم الكلام كما انتهى
مشوبا بمبادئ النظر فى الكائنات جريا على ما سنه القرآن من
ذلك . وحدثت فتنة القول بخلق القرآن وأزليته . وانتصر للاول جمع
من خلفاء العباسيين وأمسك عن القول أو صرح بالازلية عدد
غفير من المتمسكين بظواهر الكتاب والسنة والمتعفين عن النطق بما
فيه مجازاة البدعة ، واهين فى ذلك رجال من اهل العلم والتقوى ،
ونسفت فيه دماء بغير حق وهكذا تعدى القوم حدود الدين باسم الدين ،
الرسالة ص ١٦ .

(٣٤٢) لم يكن لقضاء الحكم الاموى على جهم بن صفوان أي
سبب دينى فقد كانت آراء جهم كالآتى : (أ) فناء كل شيء ، معلومات
الله وأفعاله ومقدوراتهِ والجنة والنار ولا يبقى الا هو وهى نزعة
صوفية أكثر منها عقلية وأقرب الى الصورة الفنية منها الى الفكرة
الاستدلالية (ب) انكار الصفات من أجل تنزيه الذات وعدم الوقوع
فى التشبيه السائد فى العصر (ج) علم الله محدث من أجل تنزيه الذات
وعدم الوقوع فى التشبيه (د) القرآن مخلوق لان الكلام صفة
مادية اثباتا لتنزيه الذات ونفيا للتشبيه (هـ) الايمان معرفة بالله
فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط لانه لا فعل لاحد الا لله ، وبالتالي
يخرج العمل من الحكم ويثبت الجبر (و) الاتفاق مع الاشاعرة فى
أن الله يخلق فى الانسان قوة يكون بها الفعل وإرادة يكون بها الاختيار .
لذلك انتهت الجهمية فى نهاية الامر الى الاشعرية . وهذه الآراء لا تمثل
بالضرورة خطرا على الحكم الاموى ولكنه قتل لخروجه مع الحارث
بن شريح على الحكم الاموى ، قتله معز بن سيار نائب مروان بن محمد
على خراسان ، مقالات ج ١ ص ١٤ — ١٧ .

م ٤١ — الايمان والعمل — الامامة

وقد تحالف مع السلطة القائمة وقد تتعارض معها (٣٤٣) . وقد نشأت الخوارج من سلوك عملي أثناء التحكيم (٣٤٤) . واستمروا في المعارضة والرفض للحكم الأموي كما استمر الشيعة وآل البيت ، كل لحسابه .

(٣٤٣) لكل فرقة مقالة على حياتها ، وكتب حنفوها ، ودولة ماونتهم ، ومسئلة طواعتهم ، المل ج ١ ص ٦٥ .

(٣٤٤) مسار على ومعاوية الى حنفين ، وقتله على حتى انكسرت مسيواف الفريقين ، ونصبت رماحهم وذبحت قواهم ، وجشوا على الركب . فوهم بعضهم على بعض فقال معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ، ألم تزعم أنك لم تقع في أمر غطيـع غاردت الخروج منه الا خرجت ؟ فقال : بلى ، قال : من المخرج مما نزل : قال له عمرو بن العاص : على عليك الا تخرج مصر من يدى ما بقيت ؟ فقال : لك ذلك ولك به عهد الله وميثاقه . قال فامر المصاحف فترفع ثم يقول اهل الشام لاهل العراق : يا اهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية . فانه ان اجابك الى ما تريد خالفه اصحابه وان خالفك خالفه اصحابه . وكان عمرو بن العاص في رايه الذى اشار كانه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق . فامر معاوية اصحابه برفع المصاحف وبما اشار اليه عمرو بن العاص ففعلوا ذلك . فاضطرب اهل العراق على على وابوا عليه الا التحكيم وان يبعث على حكما ، ويبعث معاوية حكما . فاجابهم على الى ذلك بعد امتناع اهل العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما اجاب على الى ذلك وبعث معاوية واهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث على واهل العراق ابا موسى حكما . واخذ بعضهم على بعض اليهود والمواثيق اختلف اصحاب على عليه . وقالوا : قال الله « فقاتلوا التى تهفى حتى تنفى الى امر الله » ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى قتالهم واقربت على نفسك بالكفر اذا اجبتهم الى التحكيم والا نابذناك وقاتلناك . فقال على : قد ابيت عليكم فى اول الامر فابيتم الا اجابتم الى ما سألوا فاجبتناهم واعطيناهم اليهود والمواثيق ، وليس يسوغ لنا القدر فابوا الا خلعوا واكفاره بالتحكيم وخرجوا عليه فسموا خوارج لانهم خرجوا على على وصار اختلاف الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٦١ — ٦٤ ، ويسمى الخوارج ايضا الحرورية لانهم نزلوا بحزراء فى اول الامر . ويسموا المحكمة لانكارهم الحكمين وقولهم لا حكم الا لله . ويسموا المشرة لقولهم شرينا انفسنا فى طاعة الله اى بعناها بالجنة . ويرفضون ان يسموا المارقة لانهم لم يخرجوا عن الدين ، مقالات ج ١ ص ١٩١ .

وهكذا تشتت المعارضة الى فريقين متنازعين وبقي الخصم قويا (٣٤٥) .
وقد شارك المعتزلة في ثورات بعض آل البيت الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر (٣٤٦) .

والمعتزلة هم أول من ردوا البدع قبل الاشاعرة فكانوا هم أهل
السنة والجماعة قبل أن يظهر الاسم ويتطور . فهم الذين ردوا على
القدرية مع أنهم فيما بعد أصبحوا قديرين (٣٤٧) . لذلك ظهر المعتزلة
مبكرين للغاية وانتهوا أيضا مبكرين على حين ظهر الاشاعرة متأخرين
وانتهوا متأخرين . وقد بلغ المد الاعتزالي أوجهه في القرن الثالث في حين
لم يخل قرن واحد من ممثل للاشاعرة . وإذا ظهر الاشاعرة مبكرين
فإنما يرجع ذلك الى أنهم قد نسبوا أنفسهم الى الفقهاء والمحدثين
الذين كانوا يشغلون بمسائل عملية خالصة لا بمسائل نظرية فضهم
الاشاعرة اليهم وكأنهم يكملون لهم الجانب النظري فيما يتعلق بالعقائد .
وكان المعتزلة الاوائل من الدرجة الاولى في العلم والبيان . كانوا هم
حملة العلم الاوائل . وهم الذين أعملوا العقل في النظر والاستدلال .
نشأت الحضارة على أيديهم أولا . كما استطاع المعتزلة أن يقوموا بعمل
جماعي بعد تعرفهم على بعضهم البعض ، فما دام العقل هو الحكم فهناك
موضوعات وحقائق مستقلة يمكن للجميع الوصول اليها ولا مكان
للعبقورية الفردية التي قد تعبر عن هوى أو ادعاء . ولا يوجد الاتجاه
الاعتزالي باعتباره اتجاها عقليا عند المعتزلة فقط بل يوجد أيضا أمثالا
لدى كل فرقة وكان التنزيه والعقل والحرية والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مبادئ عامة تتعدى حدود الفرق ، وأصبحت قاسما مشتركا

(٣٤٥) مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ .

(٣٤٦) خرج ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي
بالبصرة فأنضم اليه المعتزلة وقتل بعد هزيمة ابراهيم ، مقالات
ج ١ ص ٢٤٥ .

(٣٤٧) كتب عمرو بن عبيد في « الرد على القدرية » .

بينهم . مفريق من الشيعة مثلا يقول بالامامة والاعتزال (الزيدية)
ومفريق من الخوارج يقولون بالقدر ويشبّون الاستطاعة للانسان (الميمنية) .
وكان الاعتزال ثورة على التقليد والتعصب واللجاج ، ويعتز بالعقل
والبرهان ضد التقليد والهوى والمحاجة . وكان المعتزلة أول من استعان
بثقافة الغير ، الفلسفة اليونانية . لم يكن ذلك رغبة منهم في تبعية
بل لانها راجت في البيئة الثقافية بعد عصر الترجمة وأصبحت جزءا
من الثقافة المعاصرة آنذاك . فاستعملتها المعتزلة كعلوم للوسائل لا
كعلوم للغايات خاصة من متأخريهم في القرن الثالث (٣٤٨) . وكان معظم

(٣٤٨) وذلك مثل النظام والجاحظ وابو الهذيل العلاف . ثم
أنهم المعتزلة توغلوا في علم الكلام وتشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثير
من الاصول وشناع مذهبهم فيها بين الناس ، شرح التفتازانى ص
١٣ ، تفرقت السبل باتباع واصل . وتناولوا من كتب اليونان
ما راق لعقولهم ، وظنوا من التنصوى أن تؤيد العقائد بما اثبتته
العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا الى اوليات العقل وما كان
سرايا في نظر الوهم . فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل
من أصول النظر . ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تعدد
بالعشرات . أيدتهم الدولة العباسية وهى في ريعان القوة ، غلب
رايهم ، وابتدأ علماؤهم يؤلفون الكتب فأخذ المتسكون بمذاهب السلف
يناضلون معتصمين بقوة اليقين وان لم يكن لهم عضد من الحاكمين ،
الرسالة ص ١٥ ، تعاضم الامر لما عرب المأمون العلوم الفلسفية
وطلبها من اليونان ففتنوا بها ثم قالوا ارسلوها لهم فانها ما دخلت
بين قوم الا وفسدت عليهم امر دينهم . فالمعتزلة ينتحلون من الفلسفة .
الا ترى أن من قواعد الفلاسفة واجب الوجود لا يكون الا واحدا
من جميع جهاته . أخذت منهم المعتزلة نفى صفات المعانى ومن
قواعدهم التأثير بالتعليل ونفى الاختيار باثبات اللزوم وأخذوا منهم
وجوب الصلاح والاصح ومنها أن الرؤية بأشعة تتصل بالبصر .
وأخذوا منهم أن الله تعالى لا يرى ومنها تأثير العقول ونحوها
المستندة لواجب الوجود . أخذوا منهم أن العباد يخلقون أفعالهم
الى غير ذلك ، حاشية الاتحاد ص ٢٦ ، وانما احتاج هذا الفن
للتبيين لانه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسمائة كثر جدالهم مع علماء
الاسلام وأردوا شبهها على ما قرره الأوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير
من التسواعد الفلسفية . قصد المتأخرون وضع تلك الشبه فاحتاجوا

الفلاسفة معتزلة نظرا لاعتماد كلا الفريقين على العقل (٣٤٩) .

وقد خرجت الاشاعرة من جب المعتزلة وكرد فعل عليها (٣٥٠) .
واستعملوا المنهج نفسه الذى استعمله المعتزلة وهو العقل والثقافة

الى ادراجها فى كلامهم ليتمكنوا من ردها . فما ادرجوها الا لغرض منهم بحيث لا يبعد معه الوجوب خلافا لما شنع عليهم فى ذلك ، تحفة المريد ص ٢٢ ، الى ان أمر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب الفلاسفة المتقدمين الى اللغة العربية وانتشرت تلك التراجم بين الامة الاسلامية ، ونشأ من الاطلاع عليها شبه زعمت ايمان ضعفاء المسلمين ومن ليس عندهم تمكن من معرفة اصول دين سيد المرسلين فانبرى عند ذلك علماء الامة المحمدية واثبتوا الاعلام المتمسكون بها كان عليهم المصطفى وأصحابه يردون القلوب الشوارد ، ويدفعون تلك الشبه بها يرغم نفس كل معاند حتى رأيت كتبهم مزدانة بالدلائل القطعية على اثبات العقائد الدينية وصاعدة بردود الشبه التى كانت على الضعفاء أعظم بلية . فحفظ الله بصنيعهم ايمان الاوائل ، وخصنه من صدمات الشبه بأقوى الدلائل ، الحصون ص ٢ - ٣ .

(٣٤٩) كان الكندى متكلما معتزليا قبل أن يكون فيلسوفا . والف رسالة فى « القدرة والاستطاعة » . وكان ابن سينا معتزليا يثنى على المعتزلة . وكان ابن رشد يميل الى المعتزلة ولكنه للأسف لم يطلع على كتبهم لانها لم تصل الى الاندلس . ويعتقد الفسارابى أيضا على العقل ولو أنه أقرب الى العقل الاشراقى منه الى العقل الفلسفى .

(٣٥٠) كان أبو الحسن الاشعرى تلميذا لابی على الجبائى ، وخرج عليه أثر مناظرة جرت بينهما الفصل ج ٣ ص ١٩٨ ، مقالات ج ١ ص ٢٣ ، وهى قصته عن الاخوة الثلاثة الذين مات أحدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا واثابة الاول بالجنة وعقاب الثانى بالنار وترك الثالث بلا ثواب ولا عقاب . فاذا ما طلب هذا الا يبيته الله صغيرا ويتركه حتى يكبر ويطيع ويدخل الجنة وكانت الاجابة أن الاصلح له أن يموت صغيرا حتى لا يعصى اعترض العلمى بأنه كان الاصلح له أن يموت صغيرا . بعدها ترك الاشعرى الجبائى واشتغل ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فسماها أهل السنة والجماعة ، شرح التفتازانى ص ١٣ - ١٤ ، حاشية الاتحاف ص ١٦ ، أنظر أيضا ، الفصل الثانى ، العقل الغائى ، سابعا ، الصلاح والاصلاح ، العلية والغائية .

العقلية المعاصرة (اليونانية) . ولكنهم خلطوا بين العقل والنقل فلا هم انتهوا الى شيء معقول في النقل أو في العقل . فهم في الوقت نفسه يرجعون الى اهل السلف ، ويلتزمون بخط الفقهاء واهل السنة والحديث ، ويحاولون اعطاء الاساس النظري للاتجاه الفقهي . وظلت هذه المحاولة مشبوهة عند الفقهاء ، المحاولة التي تريد الجمع بين اهل السنة والعقل . وظل الاشعري مشبوها بشبهة الاعتزال اما لانه ظل متأثرا بطريق الاعتزال أو لانهم كانوا يرفضون اى عمل عقلى في النص . وظل الحنابلة يرفضون الاشاعرة وقتنا طويلا لا يقبلون محاولاتهم العقلية في التمسك (٣٥١) . ويظهر الاشاعرة كحل وسط بين الاتجاهات المتعارضة بكل ما في هذا الموقف المتوسط من مميزات وعيوب (٣٥٢) .

(٣٥١) قولنا الذى نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روى من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معصومون وبها كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزله مثوبته قائلون ولم خالف قوله محاربون لانه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق عند ظهور الضلال ، مقالات ج ١ ص ٢٤ ، ويقول ابن الجوزى ان الاشعري ذال على مذهب المعتزلة زمانا طويلا ثم تركه واتى بمقالة ضبط بها عقائد الناس ولكن ابن تيمية رد اعتباره واعتبره أحد أئمة السنة والحديث ، اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠ ، مقالات ج ١ ص ٢٥ .

(٣٥٢) مع اتساق السلف وخصومهم في مقارعة هؤلاء الزنادقة واشياعهم كان أمر الخلاف بينهم جلا . وكانت الايام بينهم دولا . ولا يمنع ذلك من اخذ بعضهم عن بعض ، واستفادة كل فريق من صاحبه الى ان جاء الشيخ أبو الحسن الاشعري في أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم واخذ بقرر العقائد على اصول النظر ، وارتاب في أمره الاولون وطعن كثير منهم على عقيدته وكفره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصرة جماعة من اكابر العلماء كابى بكر الباقلانى وامام الحرمين الاسفرائينى وغيرهم . وسموا رأيه بمذهب اهل السنة والجماعة فانهم من بين هؤلاء الاغاضل قوتان عظيمتان : قوة الواقفين عند الظواهر وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر . ولم يبق من أولئك وهؤلاء بعد نحو من قرنين الا شذات قليلة ، في اطراف البلاد الاسلامية ، الرسالة ص ١٧ — ١٨ .

فإذا كان المعتزلة قد روجوا الفلسفة في أول الأمر طلبا للدليل العقلي والبرهان النظري فقد فرضت الفلسفة نفسها في النهاية على الاشاعرة في القرون المتأخرة بعد أن خمد العقل وركد العلم . فسادت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية ، واعتمد الاشاعرة كلية على تحليلات الفلسفة يجدون فيها الأساس العقلي الضائع منهم . فما يتهم به الاشاعرة المعتزلة وقعوا هم أنفسهم فيه ، وشتان ما بين الموقعين ، أخذ المعتزلة الفلسفة كوسيلة وظلت الغاية هي التوحيد في حين أن الاشاعرة أخذوا الفلسفة كغاية وتواري التوحيد (٣٥٣) .

(٣٥٣) أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم والوفاء بما تندفع اليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول . وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكفهم حمايته ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمعون به في تحصيل لذة عقولهم وأفادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشري بما يكشفون من مسائر الأسرار المكنونة في ضمائر الكون بما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا إذا لم يستثن من ذلك ظاهرا ولا خفيا . وما كان عاقل من عقلاء المسلمين يأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب في سبيلهم إلى ما هدوا إليه بعدها رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من المكانة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة والتميز بين الحق والباطل والضار والنافع . لكن يظهر أن امرين غلبا على غالبهم . الأول الإعجاب بما نقل اليهم عن فلاسفة اليونان خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجد أن اللذة في تقليدهما في بادئ الأمر . الثاني الشهوة الغالبة على الناس في ذلك الوقت وهو أشم الأمور . زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين ، وأصطدموا بعلومهم في قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فمال حماة العقائد عليهم . جاء الفزالي ومن على طريقتهما فأخذ جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات وما يتصل بها من الأمور العامة وأحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم في إعادة تركيب الأجسام وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئا من مباني الدين واشتدوا في نقده . وبالعالم المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال فسقطت منزلتهم من النفوس ونبتتهم العامة ، ولم تحفل

وبالرغم من أن الاشاعرة متأخرة في الظهور إلا أن شيخها لا يعتبر
واضع اصول العلم . فعلم الكلام ظاهرة حضارية أكثر منها اكتساب
عبقري على عكس علم اصول الفقه الذي وضع قواعد الشافعي .
ولما كان الاشاعرة هم أصحاب التأليف فقد اعتبروا واضعي علم اصول
الدين دون غيرهم (٣٥١) . ثم جمد المذهب الاشعري ولم يعد الدليل
هو الوسيلة الوحيدة الي اليقين (٣٥٥) . وبعد جهود الفكر واتباع
التقليد ظهرت الشروح والملاحظات تعبر عن الفكر الشارح أكثر مما

يتم الخصاصة . وذهب الزمان بهما كان ينتظر العالم الاسلامي من
سعيهم . هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بذهاب الفلسفة في
كتب المتأخرين كما نراه في كتب البيهقسي والعضد وغيرهم وجمع
علمهم نظرية شتى وجعلها جهودا علما واحدا والذهاب بمقدماته
ومبادئه الى ما هو أقرب الى التقليد من النظر فوقف العلم عن
التقدم ، الرسالة ص ١٩ — ٢٠ ، ويعلن رشيد رضا : ان
الفلسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين ، ويزجوا أنفسهم في المنازعات
الدينية لتكروا وشأنهم في البحث ولارتقت علومهم وارتقت بها الصناعة
واسع العمران . ذكره المؤلف في الدرس . وكان من رايه إنه يجب
الاتمازج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية ، الرسالة ص ٢٠ .

(٣٥١) واصله أبو الحسن الاشعري ومن تبعه وأبو منصور
الماتريدي ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبهم وردوا الشبهة التي
أوردنها المعتزلة ، تحفة المريد ص ١٢ — ١٣ ، ولكن لما كان الشيخ
أبو منصور الماتريدي والشيخ أبو الحسن الاشعري أشهر من دون
كتب العلم واقسام الأدلة والبراهين ردا على ما قاله المخالفون شاع
أنهما الواضعان له ، الحسنون ص ٥ ، ووضعه أبو الحسن الاشعري
وقد تبعه أبو منصور الماتريدي ومن تبعه ، الخلاصة ص ٢ — ٣ .

(٣٥٥) غير أن النصارى من المذهب الاشعري بعد تقريرهم ما بنى
رايه عليه من نواحي الكسوف أوجبوا على المعتقد أن يوقن بتلك
المقدمات ويتأخذا كما يجب عليه اليقين بهما تؤدي اليه من عقائد
الانسان ذهابا منهم الى أن عدم الدليل يؤدي الى عدم الدلول . ومضى
الامر على ذلك الى أرجاء الامام الغزالي والامام الرازي ومن أخذ
بأخذهما فخالقوهم في ذلك . وقرروا أن دليلا واحدا أو أدلة كثيرة قد
يظهر بطلانها ولكن قد يستدل على المطلوب كما هو اقرب منها
غلا وجه الاحجز في الاستدلال ، الرسالة ص ١٨ — ١٩ .

تعبّر عن الفكر المشروح (٣٥٦) . ثم خمد الشرح وساد الجهل على العلم لدرجة أن منع بعض المصلحين شرح مؤلفاته (٣٥٧) . فإذا كان علم الكلام كفيره من العلوم الإسلامية بل وكالحضارة ذاتها قد نشأ من النص ثم عمل العقل فيه فإنه يعود الى النص من جديد بعد أن تجدد العقل ، وساد التقليد ، وحل الجهل محل العلم (٣٥٨) .

وفي العقائد المتأخرة اختلط التوحيد بالتصوف خاصة في الشروح ،

(٣٥٦) ثم جاءت فترة طلاب الملك من الاجيال المختلفة وتغلب الجهال على الامر ، وفنكوا بما بقى من اثر العلم النظري النابع من عيون الدين الاسلامي فانحرفت الطريق بسالكها ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين الا تحاور في اللفاظ أو تناظر في الاساليب على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور ، الرسالة ص ٢١ .

(٣٥٧) ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حماية الجبهة من ساستهم فجاء قوم ظنوا في أنفسهم ما لم يعترف به العلم لهم فوضعوا ما لم يعد للاسلاميين قبل باحتماله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف انصارا ومن البعد عن ينابيع الدين أعوانا فشرذوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكموا في التضليل والتكفير ، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الامم في دعوى العداوة بين العلم والدين وقالوا لما تصف السنتها الكذب ، هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا اسلام ، والدين من وراء ما يتوهمون والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخبط وكثرة الخلط ؟ شر عظيم وخطب عميم ، الرسالة ص ٢٢ .

(٣٥٨) هذا مجمل تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين . وكيف عبثت به في نهاية الامر أيدي المقترفين حتى خرجوا به عن قصده وبعثوا به عن حده . والذي علينا اعتقاده أن الدين الاسلامي دين التوحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أنواعه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك نزعات شياطين ، وشبهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعمله قاض عليه في صوابه وخطئه ، الرسالة ص ٢٢ — ٢٣ .

ولم توجد مادة يشرح بها (٣٥٩) إلا من التصوف وأحيانا من الفقه والاصول ،
وابتعد عن الفلسفة لأنها لم تعد خطرا على التوحيد . ومعظم الصوفية
اشاعرة لان التصوف موقف أشعري قلبى ، والاشاعرة موقف صوفى
عقلى . ومن السهل تحويل التوحيد كما يتصوره الاشاعرة الى توحيد
كما يعبر عنه الصوفية بمجرد تغيير المنهج من العقل الى القلب (٣٦٠) .
وفى المؤلفات المتأخرة يسود التصوف ، ويقتبس من أقواله ومن أشعار
الصوفية وناشدهم (٣٦١) . كما يظهر فى المؤلفات المتأخرة الفقه
والاصول ، وتسود المادة الكلامية وكأن اللجوء الى الفقه والتشريع فيه
اليقين (٣٦٢) . والفهاء غالبا اشاعرة بلا استثناء لان الفقهاء هم المدافعون
عن أهل السلف وهم الممثلون لأهل السنة والجماعة ، والاشاعرة
يعتبرون أنفسهم أهل السنة والجماعة (٣٦٣) . ثم جاء الإصلاح الدينى
محييا مذهب الاشاعرة (٣٦٤) . ولكن غزو الثقافات الأجنبية الوافدة ما زال

(٣٥٩) هذا فى لطيف نظم فى اصول وزيد التوحيد والتصوف ،
حاشية العقيدة ص ١٠ .

(٣٦٠) هذا ما يفعله الغزالى .

(٣٦١) هذا هو الحال فى « اتحاف المريد » ، « تحفة المريد » .

(٣٦٢) هذا هو الحال فى « جوهرة التوحيد » ، « تحفة المريد » ،
« اتحاف المريد » . والمراد هنا المعنى الشرعى لا معنى الفن المدون ،
تحفة المريد ص ١٢ ، لا يقال يلزم على ذلك أن أحكام الفقه
الاجتهادية لبست من الدين لأن البشر أعنى المجتهدين لهم فيها كسب .
وانما منه ما ورد نصا لا خلاف فيه لانا نقول هى من الدين قطعا
وهى موضوع الهى غاية الامر أنه يخفى علينا . والمجتهدون يعلون
أظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا مدخل لهم فى وضعها ،
تحفة المريد ص ١٤ .

(٣٦٣) وذلك مثال الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » ، ابن
القيم فى « اجماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » ،
ابن تيمية فى « منهاج السنة النبوية فى الرد على الشيعة والقدرية » ،
ابن الجوزى فى « تلبيس ابليس » .

(٣٦٤) يقول رشيد رضا أن مؤلف الرسالة قد فاته أن يذكر فى

يدعو الى اعادة بناء علم أصول الدين من جديد (٣٦٥) .

٤ — خاتمة الخاتمة .

وكما تبدأ المصنفات القديمة بمقدمات إيمانية تنتهى أيضا بنهايات إيمانية وليس بالضرورة بتذييل فى الفرق . تعترف بالجهل التام وكأن

هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية فى القرون الوسطى وضعف أهل الحديث ومتبعو السلف ظهر فى القرن الماضى المجدد الاعظم شيخ الاسلام تقى الدين بن تيمية الذى لم يأت الزمان له بنظير فى الجمع بين العلوم النقلية والعقلية وقوة الحجة ، فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهاني العقل والنقل . وقد أحييت مصر والهند كتبه ، وكتب تلميذه الاكبر العلامة ابن القيم بعد أن كان الاهتداء بها محصورا فى بلاد نجد وهى الآن تعم الشرق والغرب وستكون عهدة جميع مسلمى الارض ، الرسالة ص ٢٢ ، أقام هذا الدين سلف المسلمين المتفنون ، وخذله خلقهم المبتدعون حتى صاروا حجة عليه عند أكثر العالمين اذ زين لهم التقاليد والعادات أن يجعلوه حجابا دون العلوم والفنون والصناعات وأن يفرقوا فيه مذاهب وشيعا وينقصوا منه سننا ويزيدوا عليه بدعا ، وأن يجعلوا كتب العقائد ملاى بالجدل والمراء بين أهل المذاهب الاموات والاحياء . وقد مرت القرون وليس عندنا مصنف يصلح للدعوة الى الاسلام على الوجه الذى اشترط عليه علماء الكلام وهو أن يكون على وجه يحرك الى النظر ويدعو الى البحث والتفكير حتى قام الاستاذ الامام فكتب « رسالة التوحيد » فى بيان هذا الدين فجاء مع التزام الشرط اللائق لهذا العصر بما لم يأت بمثله أحد من المتقدمين ، الرسالة ، مقدمة الناشر ص ل - م .

(٣٦٥) وقد استمر الحال على هذا المنوال الى أن ظهرت فى هذه العصور الاخيرة الفلسفة الحديثة التى خالف فيها أربابها طريقة اسلافهم المتقدمين واعتمدوا فى ذلك أصولا للرياضيات والطبيعيات لم تكن تعرف قبل هذا الحين . وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين أهل الاسلام ، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة فى غابر الاعوام ، وصار كل عاقل يخشى على أبعد الضعفاء من غوائل هذه الشبهة الجديدة فتجدد الاحتياج الى استئناف الردود السديدة وتأليف كتب فى حفظ الايمان مقيدة ، الحصون ص ٣ .

تأسيس العلم لم يؤد إلى أى علم . تصف الله بأوصاف أزلية وفي الوقت نفسه يعلن عن حيرة العقل وكان أداة العلم لم تؤد إلى أى علم . ويختفى العلم وتبدأ مناجاة صوفية مما يدل على سيادة علوم التصوف على باقى العلوم . وينقلب التصوف ضد عقائد الفرقة الناجية فلا يمكن وصف الله أو رؤيته . وكلما ازدادت المناجاة تعظيما لله زاد الإنسان تحقيرا لنفسه . وكيف يعاد بناء علم أصول الدين دون اكتشاف للذاتية؟ (٣٦٦) وقد تكشف خواتيم أخرى عن أن هدف العلم هو تبرير الدين والدفاع عنه وتثبيته مع دعوات الحفظ ضد الغواية وطلب للمغفرة والعفو وكان العلم غواية تؤدي إلى الخطأ بالضرورة وتجب القوة منه . ويبرز منهج الاقتداء بسنة الرسول وتقليد صحابته والتابعين مع أن التقليد ليس مصدرا للعلم . وقد تحتوى الخواتيم على اعتذار عن التطويل والحشو أو ما يقع فيه المصنف من أخطاء ، يرجو عملا صالحا يوضع في حسابه يوم القيامة مع ذكر الحمد لله والصلاة والسلام

(٣٦٦) عند ذلك يحق لنا أن نقول وحقا وصدقنا ، نقول متبركين بالفاظ الصالحين وهى كلمات ملتبطة من دعوات زين العابدين : يا من لا يبيع أدنى ما استأثر به من جلالك وعزتك أقصى نعمة الناعمين . يا من قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعمته أوهام الواصفين . يامن لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ، ولا يصفه الواصفون ، أنت كما وصفت به نفسك وأنت كما أثبتت على نفسك ضلت فك الصفات وتقسمت دونك الذنوع ، وحارت في كبريائك لطائف الأوهام والعقول ، أنت الأول في أزليتك وعلى ذلك أنت دائم لا تزول ، وأنت الآخر في أبديتك وكذلك أنت قائم لا تحول ، وأنت الظاهر فما احتجبت عن شيء ، وأنت باطن فما اختفيت في شيء لا تغريك الدهور ولا تبليك الأمور ، ولا يعتورك الزمان ، ولا يحويك المكان ، ولا يشفيك شأن ، كذلك أنت الله الذى لا اله الا أنت ، لك الأسماء الحسنى ، والمثل الأعلى ، والكلمة العليا ، أنزلت الكتاب بالحق ، وأرسلت الرسل بالصدق ، وختمتهم بآخرهم عصرا وأولهم مائرة وذكرنا محمدا المصطفى . اللهم اكتب لى هذه الشهادة عندك واجعلها عهدا تؤديه لى يوم القيامة وقد رضيت عنى يا راحم الراحمين . « ربنا لا تؤاخذنا أن نسينا أو أخطأنا . ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، انك أنت الوهاب » النهاية ص ٥٠٣ — ٥٠٤ .

على رسول الله (٣٦٧) . وقد تكون الخواتيم آيات تشرائية صرفة توحى بقوة العقيدة والاستخلاف في الارض وكائننا هنا بصدد فعل وعمل لا قول ونظر مع التمسك بطريقة السلف والاصرار عليها بعيدا عن الخلف (٣٦٨) . ونحن انما نقدم « من العقيدة الى الثورة » اجتهدا منا واستثنافا لعلم اصول الدين بعد ان توقف منذ سبعة قرون وتطويرا له بعد « المواقف » و « رسالة التوحيد » في عصر التحرر من الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل وفي فترة الردة من قلب مصر المحمية (٣٦٩) .

(٣٦٧) وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم باحسان ، ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عن البشر من السهو والزلل ، وان يعاملنا بفضل ورحمته انه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٤٣٠ ، ونحن نختم هذا الكتاب بهذا فقد اظهرنا « الاقتصاد في الاعتقاد » وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين الشيخ ابي الحسن الخارج من امهات الفقهاء وقواعدها ، واقتصرنا أدلة ما أوردناه على الجلي الواضح الذي لا تقصر أكثر الافهام عن ادراكه ، فنسأل الله ألا يجعله وبالا علينا وأن يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا اعمالنا . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليما كثيرا ، الاقتصاد ص ١٢٩ .

(٣٦٨) وذلك مثل آيات « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكن لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدوننى ، لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » الرسالة ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

(٣٦٩) أنظر « التراث والتجديد » ، ثالثا : أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية ص ٧٥ — ١٢٢ وأيضا « من العقيدة الى الثورة » ، الفصل الثانى ، بناء العلم .

المصادر والمراجع

بعد استبعاد الدراسات الثانوية في علم اصول الدين نظرا لانها في حاجة الى مراجعة فهي موضوعات دراسة وليست دراسة موضوعات اقتصرنا على المصادر والمراجع الاصلية التي تحتوى على نصوص العلم نظرا لاننا نؤسس نصا جديدا . ونقسمها في مجموعات أربع . مصنفات العقائد الاشعرية ، مصنفات العقائد الاعتزالية ، كتب الفرق الاشعرية وأخيرا المصادر المطبوعة والمخطوطة التي لم نرجع اليها الا لما . وقد رتبناها ترتيبا زمنيا وليس أبجديا لمعرفة تطور العلم . وبدانا باسم المصنف وتاريخ وفاته بين قوسين ثم باسم مؤلفه . ولم نعتد على عقائد الشيعة ونصوصها لانها لا توجد في وعينا القومى كجزء من التراث الحى ولغلبة الاتجاهات الصوفية والفلسفية عليها .

أولا : العقائد الاشعرية .

١ — الفقه الاكبر (الفقه) .

كتاب « الفقه الاكبر » للامام الاعظم ابي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفى رضى الله عنه (١٥٠ هـ) وشرحه للامام الهمام ناصر السنة وقامع البدعة شيخ عصره ملا على القارى الحنفى (١٠٠١) تغمده الله برحمته . طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى على نفقة اصحابها مصطفى البابى الحلبي واخويه بكرى وعيسى بمصر (بدون تاريخ) .

٢ — كتاب اللامع في الرد على اهل الزيغ والبدع (اللمع) .

للإمام ابي الحسن الاشعرى (٣٣٠ هـ) ، صححة وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابة مدير المركز الثقافى الاسلامى بلندن ،

مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد ، (جماعة الأزهر
للتأليف والترجمة والنشر) ، مصر ١٩٥٥ .

٣ — الإبانة عن أصول الديانة (الإبانة) .

لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين الذاب عن الدين الشيخ
أبي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن
عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بزدة بن موسى الأشعري صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم المتوفى سنة بضع وعشرين
وثلاثمائة (والاصح ٣٣٠ هـ) . عنيت بنشره ومراجعة أصوله
والتعليق عليه ادارة الطباعة المثيرة ، مصر (بدون تاريخ) .

٤ — الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (الانصاف) .

لامام المتكلمين سيف الاسلام القاضي أبي بكر الطيب الباقلائي
البصري (٤٠٣ هـ) تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن
الكوشري ، وكيل المشيخة الاسلامية في الخلافة العثمانية سابقا
(١٢٩٦ — ١٣٧١ هـ) ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الخانجي
للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م .

٥ — التمهيد في الرد على الملاحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة
(التمهيد) .

تأليف الامام أبي بكر محمد بن الطيب بن الباقلائي (٤٠٣ هـ) ضبطه
وقدمه وعلق عليه محمود محمد الخضيري المدير المساعد للبحوث
والثقافة الاسلامية بالأزهر الشريف ، محمد عبد الهادي أبو ريده ،
مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الاول ، دار الفكر العربي ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م .

٦ — أصول الدين (الاصول) .

تأليف الامام الاستاذ أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي

البغدادى (٤٢٩ هـ) المجلد الاول وهو كتاب أصول الدين .
الترجم نشره وطبعه مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية باستانبول ،
الطبعة الاولى ، استانبول ، مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م .

٧ — الفصل فى المال والاهواء والنحل (الفصل) .

للإمام ابن حزم الظاهري الاندلسي (٤٥٦ هـ) خمسة أجزاء فى
مجلدين ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (بدون
تاريخ) .

٨ — لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والمجاعة (لمع الأدلة) .

لعبد الملك الجويني (إمام الحرمين أبو المعالي) (٤١٩ — ٤٧٨ هـ)
تقديم وتحقيق الدكتور فوقيية حسين محمود ، مدرسة الفلسفة
بكلية البنات بجامعة عين شمس ، راجع التحقيق المرحوم الدكتور
محمود الخضيرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الاولى ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

٩ — كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد (الارشاد) .

لإمام الحرمين الجويني (٤١٩ — ٤٧٨ هـ) حققه وعلق عليه وقدم
له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى ، استاذ فى كلية أصول
الدين بالازهر ، على عبد المنعم عبد الحميد المدرس فى الازهر
الشريف ، معهد القاهرة ، مكتبة الخانجي ، مصر ١٣٦٩ هـ —
١٩٥٠ م .

١٠ — العقيدة النظامية (النظامية) .

لإمام الحرمين الجويني ، مطبعة الانوار ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١١ — الشامل فى أصول الدين (الشامل) .

لإمام الحرمين الجويني (٤٧٨ هـ) حققه وقدم له على سامى النشار ،
م ٤٢ — الايمان والعمل — الإمامة

فيصل بدير عون ، سهير محمد مختار ، منشأة المعارف ، الاسكندرية
١٩٦٩ م .

١٢ — الاقتصاد في الاعتقاد (الاقتصاد) .

تأليف حجة الاسلام محمد أبى حامد الغزالى الطوسى ، مكتبة
ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

١٣ — بحر الكلام فى علم التوحيد (البحر) .

تأليف الامام الاجل رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين
أبو المعين النسفى (٥٠٨ هـ) ، القاهرة ١٣٤٠ هـ — ١٩٢٢ م .

١٤ — نهاية الاقدام فى علم الكلام (النهاية) .

تصنيف الشيخ الامام السلام عبد الكريم الشهرستانى (٥٤٨ هـ) ،
حرره وصححه الفردجيوم (بدون تاريخ) .

١٥ — محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والكتّامين
(المحصل) .

تأليف الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين محمد بن عمر الرازى
(٦٠٦ هـ) ، طبع بمعرفة السادات أحمد ناجى الهجالى ومحمد أمين
الخانجى وأخيه ، الطبعة الاولى ، المطبعة الحسينية المصرية
(بدون تاريخ) .

١ — تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسى (٨٨٧ هـ) (فى
الذيل) .

١٦ — معالم اصول الدين (معالم) .

للإمام فخر الدين المذكور .

١٧ — المسائل الخمسون فى اصول الكلام (المسائل) .

للإمام فخر الدين حجة الاسلام محمد بن عمر الرازى ، طبعت على

نفقة الشيخ محي الدين صبرى الكردى بمطبعة كردستان العلمية
لصاحبها فرج الله زكى الكردى ببصر المحمية ١٣٢٨ هـ .

١٨ — أساس التقييس فى علم الكلام (الأساس) .

تأليف الامام فخر الدين أبى عبد الله محمد بن عمر بن الحسين
الرازى (٦٠٦ هـ) ، مصطفى البابى الحلبي وأولاده ، مصر ١٣٥٤ هـ
— ١٩٣٥ م .

١٩ — غاية المرام فى علم الكلام (الغاية) .

سيف الدين الآمدى (٥٥١ — ٦٣١ هـ) . تحقيق حسن محمود عبد
اللطيف ، المجلس الاعلى للشئون الاسلامية ، لجنة احياء التراث
الاسلامى ، القاهرة ١٣٩١ هـ — ١٩٧١ م .

٢٠ — العقائد النسفية (النسفية) .

١ — شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازانى
(٧٩١ هـ) على العقائد النسفية للامام الهام قدوة علماء الاسلام
نجم الدين عمر النسفى (٦٤٢ هـ) .

ب — حاشية الخلقى (٨٦٢ هـ) .

ج — حاشية الاسفراينى (٩٤٣ هـ) .

دار احياء الكتب العربية لاصحابها عيسى البابى الحلبي شركاه ،
مصر (بدون تاريخ) .

٢١ — طوابع الانوار (الطوابع) .

للقاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الايجى (٧٥٦ هـ) .

١ — شرح الدوانى (٩٠٨ هـ) .

ب — حاشية السيالكوتى ، المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٢ هـ .

ج — حاشية المرجانى .

- د — خاشية الخلخالى (١٠١٤ هـ) .
- ه — حاشية الكنبوى (١٢٠٥ هـ) (الشيخ اسماعيل) .
- و — حاشية محمد عبده (١٣٢٣ هـ) .
- استانبول در سعادت (١٣١٦ هـ) .

٢٣ — المواقف فى عام الكلام (المواقف) .

- عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن احمد الايجى (٧٥٦ هـ) ،
عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة المثنى ، القاهرة ، مكتبة سعيد الدين
دمشق (بدون تاريخ) .
- أ — شرح الجرجانى .

٢٤ — المقاصد .

- سعيد الدين التفتازانى (٧٩١ هـ) .
- أ — شرح المقاصد لسعيد الدين التفتازانى .
- ب — أشرف المقاصد لاحمد بن محمد بن يعقوب الولاى المكناسى
الطبعة الاولى ، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ مصر .

٢٥ — السنوسية .

- الامام محمد بن يوسف السنوسى الحسنى (٨٩٥ هـ) ، دار احياء
الكتب العربية ، عيسى البابى وشركاه (بدون تاريخ) .
- أ — شرح أم البراهين على السنوسية للعلامة الشيخ احمد بن عيسى
الانصارى ، محمد على صبيح وأولاده ، مصر (بدون تاريخ) .
- ب — الخلاصة السنوية لآبى حجاب .
- ج — شرح الهددى .
- د — حاشية الشرقاوى (١١٩٤ هـ) دار احياء الكتب العربية ،
عيسى البابى الحلبي ، مصر (بدون تاريخ) .
- ه — حاشية الدسوقي (١٢١٤ هـ) على أم البراهين ، دار احياء
الكتب العربية عيسى البابى وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .

- و — حاشية البيجورى (١٢٢٧ هـ) على السنوسية .
- ز — حاشية الانبأى على الباجورى ، دار احياء الكتب العربية ،
عيسى البابى الحلبي ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٢٦ — **الامر النصيد من مجموعة الحفيد** (الدر) .
الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام أحمد بن يحيى محمد الحفيد الهروى
الشافعى (٩٠٦ هـ) ، الطبعة الاولى ، مصر ١٣٢٢ هـ .
- ٢٧ — **كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد** (الكتاب) .
الامام المجدد شيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) ،
محمد على صبيح ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٢٨ — **كفاية العوام فى علم الكلام** (الكفاية) .
محمد الفضالى (١٢٢٣ هـ) .
- ١ — **تحقيق المقام للشيخ ابراهيم البيجورى** (١٢٢٧ هـ) ، دار
احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر
(بدون تاريخ) .
- ٢٩ — **عقيدة العوام** (شعر) .
الشيخ العالم اللوذعى السيد أحمد المرزوقى المالكى (١٢٥٨ هـ) .
- ١ — **نور الظلام للعلامة الشيخ محمد نووى الشافعى** (١٢٧٧ هـ) ،
دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر
(بدون تاريخ) .
- ٣٠ — **رسالة الباجورى** (الباجورى) .
العالم العلامة البحر الفهامة الشيخ ابراهيم الباجورى (١٢٩٧ هـ) .
- ١ — **تيجان الدرارى للامام المحقق والفهامة المدقق الشيخ محمد
نووى الجاوى** ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى
الحلبى وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .

٣١ — رسالة التوحيد (الرسالة) .

الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) ، طبعها السيد محمد رشيد رضا منشئ المنار ، الطبعة السادسة عشرة ، دار المنار ، مصر ، ١٣٧٣ هـ .

٣٢ — جوهر التوحيد (الجوهرة) (شعر) .

تأليف اللقاني الاب .

١ — ارشاد المريد .

ب — تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى (١٢٢٣ هـ) تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، محمد صبيح وأولاده ، القاهرة (١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م) .

ج — حاشية الامير على شرح عبد السلام اللقاني الابن على جوهرة التوحيد ، محمد على صبيح ، القاهرة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م .

٣٣ — العقيدة التوحيدية .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح العقباوى .

ب — حاشية العقباوى ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٤ — الخريدة البهية (الخريدة) (شعر) .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح الخريدة للامام أبى البركات سيدى احمد الدردير ، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، الطبعة الاولى محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٤ م .

٣٥ — جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوف بالصفات
العالية (الجامع) .

العالم العلامة المسمى ولد عدلان من الاقطار السودانية ، السيد
مضوى الحاج ، واد مدنى ، سودان ، (بدون تاريخ) .

٣٦ — وعساية العبيد في علم التوحيد (الوسيلة) .

محمد الامام الطاهرى .

١ — القول المفيد لوحيد زمانه ونادرة عصره وأوانه عمدة المحققين
مولانا الشيخ محمد بخيت قاضى ثغر الاسكندرية ، المطبعة
الخيرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣٧ — المحصون الحيدية لحافظة العقائد الاسلامية (الحصون) .

الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين أفندى الجسر (١٣٢٧ هـ)
الطبعة الاولى ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٣٨ — التحقيق التام في علم الكلام (التحقيق) .

محمد الحسينى الظواهري من علماء الازهر الشريف ومدرس بكلية
أصول الدين ، الطبعة الاولى ، النهضة المصرية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ —
١٩٣٩ م .

٣٩ — مسائل أبى الليث .

١ — قطر الغيث للشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب
العربية ، عيسى البابى الحلبي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ثانيا : الاعتقائد الاعتزالية .

١ — الانتصار والرد على ابن الراوندى الملاحد ما قصد به من الكذب على
المسلمين والظعن عليهم (الانتصار) .

أبى الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلى (حوالى ٣٠٠ هـ)

مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نيجرج الاستاذ بجامعة ابساله
مملكة السويد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

٢ — شرح الاصول الخمسة (الشرح) .

لقاضى القضاة عبد الجبار بن احمد (١٥ هـ) تعليق الامام احمد بن
الحسين بن أبى هاشم حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ،
مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥ م .

٣ — المحيط بالتكليف (المحيط) .

القاضى عبد الجبار (١٥ هـ) جمع الحسن بن احمد بن متوية تحقيق عمر
السيد عزمى ، مراجعة الدكتور احمد فؤاد الاهوانى ، المؤسسة
المصرية للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة
القاهرة ١٩٦٥ م .

٤ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (المغنى) (عشرون جزءا) .

املاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار الاسد ابادى (١٥ هـ) .

الجزء الرابع : رؤية الباري تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى ،
الدكتور ابو الوفا الغنيمى التفتازانى ، القاهرة ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس : الفرق غير الاسلامية تحقيق محمد محمد الخضيرى ،
القاهرة ١٩٦٥ . وكلاهما مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور وباشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء
والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

الجزء السادس : ١ — التعديل والتجوير تحقيق الدكتور احمد فؤاد
الاهوانى ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه
حسين ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٦٢ م . ٢ — الارادة تحقيق
الاب ج . ش . قنواى مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف

الدكتور طه حسين القاهرة (بدون تاريخ) . وزارة الثقافة والارشاد
القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

الجزء السابع : **خلق القرآن** قوم نصه ابراهيم الابيارى باشراف الدكتور
طه حسين ، الجمهورية العربية المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد
القومى ، الادارة العامة للثقافة الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

الجزء الثامن : **المخاوي** تحقيق الدكتور توفيق الطويل ، سعيد زايد ،
راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، الدار
المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ) .

الجزء التاسع : **التوايد** تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ،
راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة
المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف
والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) .

الجزء الحادى عشر : **التكليف** تحقيق الاستاذ محمد على النجار ،
الدكتور عبد الحليم النجار مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الثانى عشر : **النظر والمعارف** تحقيق الدكتور ابراهيم مذكور ،
باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف
والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، (بدون
تاريخ) .

الجزء الثالث عشر : **اللاطف** حققه الدكتور أبو العلا عفيفى ، وراجعه
الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، وزارة الثقافة
والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

الجزء الرابع عشر : **الإصلاح ، استحقاق الذم ، التوبة ، تحقيق**
الاستاذ مصطفى السقا راجعه الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس عشر : **النبوات والمعجزات ، تحقيق** الدكتور محمود
الخصري ، الدكتور محمود قاسم ، مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور
واشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،
القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء السادس عشر : **اعجاز القرآن** قدم نصه على نسختين خطيتين
أمين الخولى باشراف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية
المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

الجزء السابع عشر : (الموجود منه) **الشرعيات** حرر نصه من مصورة
واحدة أمين الخولى واشرف على احيائه الدكتور طه حسين ، وزارة
الثقافة والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ .

الجزء المتهم العشرين : **القسم الاول ، فى الالهامة ، تحقيق** الدكتور
عبد الحليم محمود ، الدكتور سليمان دنيا ، مراجعة الدكتور ابراهيم
مذكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف
والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ثالثا : تاريخ الفرق .

١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين (مقالات) .

شيخ أهل السنة والجماعة الامام ابن الحسين على بن اسماعيل

الاشعري (٣٣٠ هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، جزءان ،
النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

٢ — **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (التنبيه) .**

الامام الفقيه المحدث الثقة ابي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن
الملطى الشافعى (٣٧٧ هـ) . قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن
الحسن الكوثرى ، وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية
سابقا ، مكتبة المثنى ، بغداد ، مكتبة المعارف بيروت ، ١٣٨٨ هـ —
١٩٦٨ م .

٣ — **الفرق بين الفرق (الفرق) .**

صدر الاسلام الاصولى العالم المتفنن عبد القاهر بن طاهر بن محمد
البغدادى الاسفراينى التميمى (٤٢٩ هـ — ١٠٣٧ م) ، حقق أصوله
وفصله وضبط شكله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد
الحميد ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٤ — **المال والنحل (المال) .**

الشهرستانى (٥٤٨ هـ) ، خمسة أجزاء ، محمد على صبيح وأولاده ،
القاهرة (بدون تاريخ) .

رابعا ، بعض المصادر الاخرى .

هناك بعض النصوص والمصادر العامة الاصلية التى تم الاطلاع
عليها دون الاقتباس منها . فالمادة مكررة وليس بها جديد . وهناك
بعض المصادر الاخرى التى لم نطلع عليها الا لما اما لانها مطبوعة
ويصعب العثور عليها او مخطوطة .

١ — **بعض المصادر الاخرى فى العقائد الاشعرية .**

أ — **كتاب التوحيد .**

للشيخ الامام علم الهدى ابي منصور بن محمود الماتريدى السمرقندى

(٣٣٣ هـ) حققه وقدم له الدكتور فتح الله خليف ، دار المشرق
بيروت ، ١٩٧٠ م .

ب — كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين .

للشيخ الامام نور الدين الصابوني ، (٥٨٠ هـ) حققه وقدم له الدكتور
فتح الله خليف ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م .

ج — الاصول والفروع .

لابن حزم الاندلسي (٤٥٦ هـ) تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد
عاطف العراقي ، الدكتورة سهر فضل الله ابو واغية ، الدكتور
ابراهيم ابراهيم هلال ، الطبعة الاولى ، النهضة العربية ، القاهرة
١٩٧٨ م .

د — العقيدة الطحاوية .

شرح وتعليق محمد ناصر الدين الالباني ، ١٣٩٤ هـ .

ه — الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنة والجماعة .

للإمام المحافظ الكبير ابي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨ هـ)
صححه ونشره لأول مرة العلامة السلفي الشيخ أحمد محمد مرسى ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

و — عقائد السلف .

للاثمة أحمد ابن حنبل (٢٤١ هـ) ، البخاري (٢٧٦ هـ) ، ابن قتيبة
(٢٧٦ هـ) ، عثمان الدارمي (٢٨٠ هـ) ، القاسمي (١٣٣٢ هـ) ،
على سامي النشار ، عمار جمعي الطالبی ، منشأة المعارف ،
الاسكندرية ، ١٩٧١ م .

ز — عقيدة الفرقة الناجية .

لصابوني (٥٨٠ هـ) ، الصنعاني (٨٤٠ هـ) ، المقرئ (٨٤٥ هـ) ،

محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) ، الشوكاني (١٢٢٥ هـ) اعداد
وتقديم عبد الله حجاج ، دار الوحي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ح — مجموعة التوحيد .

لشيخ الاسلام أحمد بن تيمية وشيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب ،
دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧٨ هـ .

ط — قلائد الخرائد في اصول العقائد .

العلامة الكبير معز الدين السيد محمد المهدي الحسيني الشهير
بالقزويني (١٣٠٠ هـ) حققها وعلق عليها جودت كامل القزويني ،
بغداد ، ١٩٧٢ م .

ي — الجواهر الكلامية في ايضاح العقيدة الاسلامية .

الاستاذ العلامة شيخ المحققين الشيخ طاهر بن صالح الجزائري
(١٣٣٨ هـ) دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

٢ — بعض المصادر الاخرى في العقائد الاعتزالية .

أ — رسائل العدل والتوحيد .

الامام الحسن البصري (١١٠ هـ) ، الامام القاسم الرسي (٢٤٦ هـ) ،
القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥ هـ) ، الشريف المرتضى (٨٤٠ هـ)
دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

ب — رسائل العدل والتوحيد .

الامام يحيى بن الحسين (٢٩٨ هـ) دراسة وتحقيق محمد عمارة ،
دار الهلال القاهرة ، ١٩٧١ م .

ج — المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

لابي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد (٤٠٠ هـ)

تحقيق وتقديم د . معن زيادة ، د . رضوان السيد ، معهد الانماء
العربي الطبعة الاولى بيروت ، ١٩٧٩ م .

د — في التوحيد .

ديوان الاصول لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (٤٠٠ هـ)
تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريده ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة
١٩٦٩ م .

ه — التفكير في أحكام الجواهر والاعراض .

الحسن بن متوية النجرائي المعتزلي (٤٦٩ هـ) تحقيق وتقديم وتعليق
د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بدير عون ، دار الثقافة ، القاهرة
١٩٧٥ م .

و — باب ذكر المعتزلة .

من كتاب المنية والاصل في شرح كتاب الملل والنحل لاحمد بن يحيى
بن المرتضى (٨٤٠ هـ) اعنتني بتصحيحه توما أرند ، دار صادر
بيروت ، حيدر آياد الدكن ١٣١٦ هـ .

ز — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .

أبو القاسم البلخي (٣١٩ هـ) ، القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) ،
الحاكم الجشمي (٤٩٤ هـ) اكتشفها وحققها فؤاد السيد ، الدار
التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ م .

٣ — بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التي لم نطلع عليها .

أ — تهذيب الكلام .

سعد الدين الشافرائي (٧٩١ هـ) .

ب — المعتمد في أصول الدين .

للقاضى أبى يعلى الحنبلى الفراء ، حقق له د . وديع زيدان حداد
بيروت .

ج — كتاب الدر المنضيد في اخلاص كلمة التوحيد .

للامام العلامة بن علي الشوكاني ، مطبعة المنار ، مصر ١٣٤٠ هـ .

د — الروضة البهية فيما بين الاشعرية والماتريدية .

تأليف ابو عذبة ، حيدر آباد ، ١٣٢٢ هـ .

هـ — خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية

عبد الله بن عثمان بن موسى ، دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ ج .

و — تأويلات اهل السنة للماتريدي ، دار الكتب المصرية ٨٧٣ تفسير .

فهرس الموضوعات

الباب الخامس

التاريخ المتصين

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل (الاسماء والاحكام)

الموضوع	الصفحة
أولا : مقدمة	٥
١ — وضع المشكلة وأهميتها	٥
٢ — أبعاد الشعور	١٠
ثانيا : النظر	١٤
١ — هل هناك كفر نظرى ؟	١٩
٢ — هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق أو اقرار أو عمل ؟	٢٨
١ — هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟	٣٠
ب — هل الايمان معرفة بلا اقرار ؟	٣٠
ج — هل الايمان معرفة دون عمل ؟	٣٢
د — هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟	٣٣
هـ — هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟	٣٣
و — هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟	٣٧
ز — هل الايمان معرفة وتصديق واقرار دون عمل ؟	٣٨
ح — هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟	٤٠

الموضوع	الصفحة
ط — هل الايمان معرفة واقرار وعمل دون تصديق ؟	٤٠
ى — الايمان معرفة وتصديق واقرار وعمل	٤١
ثالثا : التصديق	٤٢
١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟	٤٥
٢ — هل الايمان تصديق دون معرفة او اقرار او عمل ؟	٥٠
أ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟	٥٢
ب — هل الايمان تصديق دون عمل ؟	٥٤
ج — هل الايمان تصديق واقرار وعمل دون معرفة ؟	٥٦
د — الايمان تصديق ومعرفة واقرار وعمل	٥٧
رابعا : الاقرار	٥٨
١ — ماذا يعنى الاقرار ؟	٥٨
٢ — هل الايمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟	٦٢
أ — هل الايمان اقرار دون عمل ؟	٦٤
ب — هل الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل	٦٩
خامسا : العمل	٧٢
١ — ماذا يعنى العمل ؟	٧٧
٢ — هل يستقط العمل ؟	٨٤
أ — تشخيص الاحكام	٨٥
ب — اسقاط التكاليف	٨٧
ج — اباحة المحرمات	٩١
د — ايقاف الحدود	٩٧

الصفحة	الموضوع
١٠٠	هـ — تأويل العبادات
١٠٦	و — تغيير المعاملات
١١٦	سادسا : مرتكب الكبيرة
١٢٠	١ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق ؟
١٢١	أ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟
١٢٦	ب — هل مرتكب الكبيرة كافر ؟
١٣٣	ج — هل مرتكب الكبيرة فاسق أو منافق ؟
١٣٩	٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟
١٤٤	سابعا : خاتمة ، الواقع التاريخي بين الثبات والتغير
١٤٥	١ — الواقع التاريخي الثابت
١٤٥	أ — امامة عثمان
١٤٩	ب — حروب علي
١٥٥	ج — التحكيم
١٥٩	٢ — الواقع التاريخي المتغير

الفصل الثاني عشر

الحكم والثورة (الامامة)

١٦٣	أولا : مقدمة ، وضع المسألة
١٦٦	١ — هل الامامة فرع أم أصل ؟
١٧٢	٢ — انبثاق المشكلة وتعريفها وأقسامها

الموضوع	الصفحة
ثانيا : وجوب الامامة	١٧٤
١ — هل الامامة غير واجبة أصلا ؟	١٧٥
٢ — الامامة واجبة	١٨٤
١ — هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟	١٨٦
ب — وجوبها على العباد سمعا	١٨٩
ج — وجوبها على العباد عقلا	١٩٥
ثالثا : كيفية ثبوتها	٢٠٠
١ — هل تثبت الامامة بالنص والتعيين ؟	٢٠٣
أ — النص الجلى والنص الخفى	٢٠٣
ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج	٢١١
ج — الواقع التاريخى	٢١٦
٢ — الامامة عقد واختيار	٢٣٠
أ — صفة العقد	٢٣١
ب — صفة العقادين	٢٤١
ج — الواقع التاريخى	٢٤٥
رابعا : صفات الامام وشروط الامامة	٢٥٢
١ — هل هناك صفات للامام ؟	٢٥٣
أ — الخلود والرجعة	٢٥٣
ب — الغيبة والانتظار	٢٦٣
ج — العصمة والتقية	٢٦٧
د — العلم والتعليم	٢٧٣

- ٢٨٤ ٢ — شروط الامامة
- ٢٨٥ ١ — هل النسب شرط ؟
- ب — الشروط العادية (الاسلام ، الحرية ، الذكورة ،
٢٩١ والبلوغ)
- ٢٩٤ ج — الشروط الواجبة (العلم ، العقل ، والتدبير)
- ٢٩٩ د — هل تجوز امامة المفضول مع وجود الافضل ؟
- ٣٠٤ **خامسا : الثورة على الحكم**
- ٣٠٤ ١ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
- ٣١٦ ٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلعه أو الخروج عليه
- ٣١٦ ١ — طاعة الامام
- ٣٢٢ ب — خلع الامام
- ٣٢٤ ج — الخروج على الامام
- ٣٣٦ **سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار أم نهضة ؟**
- ٣٣٧ ١ — ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟
- ٣٤١ ٢ — التفضيل بداية الانهيار
- ٣٤٢ ١ — هل هناك تفضيل في نساء النبي وبناته ؟
- ٣٤٦ ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟
- ٣٥٨ ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟
- ٣٦٤ د — هل هناك تفضيل بين القورن ؟
- ٣٧٠ هـ — هل هناك تفضيل بين العلماء ؟
- ٣٨٠ و — هل هناك تفضيل بين الامم ؟

الصفحة	الموضوع
٣٨٠	٣ — التوحيد بداية النهضة
٣٨١	أ — الانسان والتاريخ
٣٨٣	ب — التوحيد والثورة
٣٨٧	ج — الحزب الثورى
٣٩٣	خاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية
٣٩٨	اولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟
٤٠٧	ثانيا : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟
٤٠٩	أ — هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟
٤٠٩	أ — نظرية العلم
٤١٢	ب — نظرية الوجود
٤٢٤	٢ — هل هناك تكفير فى العقليات (الالهيات) ؟
٤٢٧	أ — الوعى الخالص (الذات)
٤٣٠	ب — الوعى المتعين (الصفات)
٤٤٠	ج — خلق الاعمال
٤٤٥	د — العقل الفئائى
٤٥٠	٣ — هل هناك تكفير فى السمعيات (النبوات) ؟
٤٥١	أ — تطور الوعى (النبوة)
٤٥٤	ب — مستقبل الانسانية (المعاد)
٤٥٦	ج — النظر والعمل (الاسماء والاحكام)
٤٦٥	د — الحكم والثورة (الامامة)
٤٦٩	ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟
٤٧٥	أ — حقوق الافراد

الموضوع	الصفحة
١ — الحقوق الاجتماعية	٤٧٦
ب — الحقوق الاقتصادية	٤٧٨
ج — الحقوق السياسية	٤٨٠
٢ — فرق الامة	٤٨٢
أ — هل هناك كفرة لا تقبل منهم الجزية ؟	٤٨٤
ب — هل هناك كفرة تقبل منهم الجزية ؟	٤٩٢
ج — حكم من لم يبلغهم الاسلام أو المرتدين عنه	٤٩٦
٣ — فرق المعارضة	٤٩٩
أ — المعارضة السرية في الداخل	٥٠٠
ب — المعارضة العلنية في الخارج	٥١١
ج — المعارضة العلنية في الداخل	٥١٦
٤ — فرقة السلطان	٥٣٦
رابعاً من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة	٥٤٨
١ — أصول التفرق والوحدة	٥٥١
أ — هل التفرق جغرافي طبيعي ؟	٥٥١
ب — هل التفرق قومي حضاري ؟	٥٥٢
ج — التفرق العقائدي المذهبي	٥٥٤
د — تحديد المصطلحات	٥٦٠
٢ — من الوحدة الى التفرق	٥٦٦
أ — التاريخ الرمزي	٥٦٦
ب — التاريخ الموجه	٥٨٠
ج — الاحصاء العددي	٥٩٦

الموضوع	الصفحة
٣ — من التفرق الى الوحدة	٦٠٧
أ — الشعور البنائى (المذهبى)	٦٠٨
ب — الشعور الجدلى (التاريخى)	٦١٣
ج — الشعور الاجتماعى (السياسى)	٦٣٠
٤ — خاتمة الخاتمة	٦٥١
المصادر والمراجع	٦٥٥
أولا : العقائد الاشعرية	٦٥٥
ثانيا : العقائد الاعتزالية	٦٦٣
ثالثا : تاريخ الفرق	٦٦٦
رابعا : بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التى لم نطلع عليها	٦٧٠
فهرس الموضوعات	٦٧٣

«التراث والتجديد» في جبهته الأولى «موقفنا من التراث القديم» هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقلل الإصلاح الديني من عثرته بعد كبوته، ويحوله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق «الروح» مع اللحظة التاريخية التي نمر بها.

«من العقيدة إلى الثورة» هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار، و«رسالة التوحيد» للإمام محمد عبده، و«تجديد التفكير الديني في الإسلام» للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفتور، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغيير الاجتماعى.

«النظر والعمل — الامامة» هو المجلد الخامس من هذه المحاولة. ويشمل الباب الخامس «التاريخ المتعين» أى تحقق التاريخ العام في حياة الفرد والدولة. الفصل الأول «النظر والعمل» أو «الأسماء والأحكام». هل الإيمان نظرو تصديق أم إقرار وعمل؟ هل يمكن إصدار أحكام على حوادث التاريخ الماضية مثل الفتنة الكبرى؟ الفصل الثانى «الحكم والثورة» أو «الامامة». وإذا كان الغالب على القدماء طاعة الامام فإن سؤالنا: متى تجب الثورة على الحكم؟ وإذا كان حكم القدماء على التاريخ بأنه انهار من النبوة والخلافة إلى الملك العضود فهل يمكن لجيلنا أن يضع شروط النهضة؟ وتعرض الخاتمة لحديث الفرق الناجية، وهل يجوز تكفير فرق الأمة؟ وكيف يمكن الانتقال من الفرق العقائدية إلى الوحدة الوطنية؟

مكتبة مدبولي